بفیضِ حضور مفتیِ اعظم علامہ شاہ محمد مصطفیٰ رضا قادری برکاتی نوری قدس سرہ

پاک رب پر جو دیوبندیہ نے جھوٹ بول سکنے کی تہمت رکھی اور اصولیین و متکلمین علمائے اہلِ سنّت کی عبارتوں کو اس پر سند بنایا جیسا کہ "المہند" کے پچیسویں سوال کے جواب میں ہے اس کا تفصیلی مستحکم رد اور تہمت "امکان کذب" کے گمراہی و کفر لزومی ہونے کا مختصر صافی بیان

مُسمّٰی بہ

کوکبۂ سُنّیت

بَر

اِمکانِ کذبِ دیوبندیّت

بقلم فیض رقم

حضرت علامہ مولانا مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قبلہ قادری رضوی

متّعنا اللہ تعالیٰ والمسلمین بطولِ بقائہٖ

شائع کردہ

نوری دار الافتاء

دار العلوم نوری (نوری نگر) ۳۱۹، گدرہوا بلرام پور، یوپی پن ۲۷۱۲۰۱

پاک رب پر جو دیوبندیہ نے جھوٹ بول سکنے کی تہمت رکھی اور اصولیین و متکلمین علمائے اہلِ سنت کی عبارتوں کو اس پر سند بنایا جیسا کہ ''المہند'' کے پچیسویں سوال کے جواب میں ہے اس کا تفصیلی مستحکم رَد اور تہمتِ ''امکانِ کذب'' کے گمراہی و کفرِ لزومی ہونے کا مختصر صافی بیان

بفیضِ حضور مفتیٔ اعظم علامہ شاہ **محمد مصطفیٰ رضا** قادری برکاتی نوری قُدِّسَ سِرُّہٗ

مسمّٰی بہ

کوکبۂ سنّیت

بر

امکانِ کذبِ دیوبندیت

بقلمِ فیض رقم

فقیہِ عصر حضرت علامہ مولٰینا شاہ **محمد کوثر حسن** صاحب قبلہ قادری رضوی

مَتَّعَنَا اللّٰہُ تَعَالیٰ وَ الْمُسْلِمِیْنَ بِطُوْلِ بَقَائِہٖ

شائع کردہ

نوری دار الافتاء

دارالعلوم نوری (نوری نگر) ۳۱۹ گدرہوا بلرامپور یوپی۔ پن ۲۷۱۲۰۱

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نام کتاب: کوکبۂ سُنّیت بر امکانِ کذبِ دیوبندیت

تصنیف: فقیہِ عصر حضرت علامہ مولانا شاہ **محمد کوثر حسن** صاحب قبلہ قادری رضوی

مَتَّعَنَا اللّٰہُ تَعَالیٰ وَ الْمُسْلِمِیْنَ بِطُوْلِ بَقَائِہٖ

صفحات: ۱۸۳

تعداد اشاعت: ۱۱۰۰

شائع کردہ

نوری دار الافتاء

دارالعلوم نوری ۳۱۹ گدرہوا بلرامپور یوپی۔ ۲۷۱۲۰۱

E-mail: reza.kashif786@gmail.com

Mob.:8009216786

طبع بارِ اول

سنِّ اشاعت: جمادی الآخرۃ ۱۴۴۷ھ مطابق دسمبر ۲۰۲۵ء

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَللّٰہُ رَبُّ مُحَمَّدٍ صَلّٰی عَلَیۡہِ وَ سَلَّمَا نَحۡنُ عِبَادُ مُحَمَّدٍ صَلّٰی عَلَیۡہِ وَسَلَّمَا
وَ عَلٰی ذَوِیۡہِ وَ صَحۡبِہٖ اَبَدَ الدُّھُوۡرِ وَ کَرَّمَا

مشمولات

فہرست	ص۵ تا ۱۶
کوکبۂ سنیت برامکانِ کذبِ دیوبندیت	ص۱۷ تا ۱۸۳

فہرست

اہلِ سنت کا عقیدۂ **شفاعت** ۱۷

انبیاء و اولیاء علیہم الصلوٰۃ و الثناء سب کی شفاعت سے مطلقاً انکار کفرِ فقہی ہے ۱۸

اس کی مخالفت کے ضمن میں اسماعیل دہلوی کی **توہینی بولی** //

اس پر خاندانِ ولی اللّٰہی اور دوسرے علمائے اہلِ سنت کا دہلوی کو گمراہ یا کافر فرمانا ۱۹ تا ۲۱

امکانِ نظیر کا فتنہ:- توہینی بولی کو صحیح کرنے کے لیے دہلوی نے کہا حضورِ اقدس صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کا مثل و نظیر ممکن ہے ۲۲

نظیر محال:- علمائے اہلِ سنت نے فرمایا: حضور کو بہت اوصاف اللّٰہ تعالیٰ نے وہ دیے جن میں شرکت ممکن نہیں جیسے آخری نبی ہونا تو مثل محال ہے، ورنہ فرمانِ الٰہی کا جھوٹ ہونا لازم آئے گا جو کہ محال بالذات ہے ۲۳ ، ۲۴

امکانِ کذب کا فتنہ:- دہلوی نے کہا جھوٹ ہونا محال بالذات نہیں، ممکن ہے ۲۵

رَد:- ارشادات و دلائلِ علماء: جھوٹ کے محال بالذات ہونے پر **اجماع**۔ جھوٹ ممکن ماننا گمراہی و کفرِ لزومی ۲۶ تا ۲۷

﴿اللّٰہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے﴾ [۴/۱۲۲ ۔ سورۃ النساء] علمائے اہلِ سنت کی کی گہری نظر کہ فرمایا: کیونکہ اُس پر جھوٹ محال ہے، اوروں پر ممکن۔ آیت کے گہرے معانی کا کشف اور اس سے جھوٹ کے محال بالذات ہونے کا ثبوت ۲۹ تا ۳۱

☆

گنگوہی صاحب نے دہلوی کی **حمایت** میں خُلفِ وعید کا مسئلہ پیش کیا ۳۲

رَد: جو علماء خلفِ وعید کو ممکن کہتے خود وہی جھوٹ کو اجماعی محال مانتے ہیں //

جن آیتوں میں وعید ہے کہ جو یہ گناہ کریں یہ سزا پائیں گے اُن میں مغفرت کی آیتوں سے نیز شانِ کریمی سے یہ قید و تخصیص معلوم ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ جنہیں معاف نہ فرمائے وہ سزا پائیں گے۔ تو سزا نہ دینے سے جھوٹ کہاں ہوا؟... ۳۴ تا ۳۶

خُلفِ وعید سے **مراد** : جس گنہگار مسلمان کی **معافی** کے لیے **مشیتِ** الٰہی ہے اُسے سزا **نہ** ہونا — ۴۲ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸

خُلف کا **یہ معنی** کہ **بات بدل** دے یہ جھوٹ کی ایک قسم ہے یہ **اللّٰہ** عَزَّوَجَلَّ پر **بالاجماع محال** ہے — ۳۶ ، ۳۹

گنگوہی صاحب نے یہی معنی لیا اور جن علماء نے امکانِ خُلفِ وعید مانا تھا اُسے امکانِ کذب پر سند بنالیا — ۴۰ ، ۴۱

رَد : اس سے دیوبندیہ پر اُس وقت **وقوعِ** کذب ماننے کا کفر **لازم** ہوا کہ وہ علماء تو ''خُلف'' معافی کے معنی میں بولتے ہیں اور معافی یقیناً واقع ہے تو دیوبندیہ کذب کو یقیناً واقع مانتے ہیں — ۳۸ ، ۴۱ ، ۴۳

بعد کو **گنگوہی** صاحب نے اس کا اپنے فتویٰ میں **التزام** کیا۔ وہ فتویٰ اُن کا ہونا بداہۃً ثابت ہے — ۴۳

اس پر امام اہلسنّت اور مکۂ مکرمہ و مدینۂ امینہ نیز ہندوسندھ کے علمائے اہلِ سنت نے گنگوہی صاحب پر حکمِ کفر دیا اور تصدیقیں فرمائیں — //

آخری رَدِّ متین۔ خُلفِ وعید کو سند بنانے سے دہلوی کی بات تو نہیں بنی۔ البتہ گمراہی دیوبندیہ کے گلے کا بھی ہار بنی — ۴۴

☆

جھوٹ ممکن ماننے پر دیوبندیہ کی دوسری دلیل۔ اور اُس کا رَد — ۴۵ تا ۵۸

خبرِ الٰہی میں خلاف ہونا یہ کذب ہے اور محال بالذات ہے — ۴۵

جس چیز کی اللّٰہ تعالیٰ نے خبر دی اُس کے برخلاف چیز پر بھی وہ قادر ہے۔ مگر وہ برخلاف چیز کذب نہیں ہے کہ کذب پر قدرت ہوجائے — ۴۶

کذب جھوٹ کلام میں ہوتا ہے۔ دہلوی نے کلام ہی میں کذب کو ممکن کہا — ۴۶ تا ۴۸

اس پر مولٰینا عبدالسمیع رامپوری نے دہلوی کا رَد کیا ۴۸

گنگوہی صاحب نے اس رد کی مخالفت اور دہلوی کی حمایت کی ۴۹

دیوبندی دلیل سے دیوبندیہ پر خدا کا انکار لازم ۴۹ ، ۵۰

لزومِ عارضی و ذاتی ۵۰ تا ۵۵

تعدّدِ اِلٰہ وامکانِ مزاحمت اور مزاحمت وعجزِ اِلٰہ میں لزوم ذاتی ۵۱

محال بالغیر کے امکانِ ذاتی سے اُس کے لازم محال بالذات کا ممکن بالذات ہوجانا محال ۵۰

فلسفی مثال : انتفائے معلولِ اول کے امکانِ ذاتی سے انتفائے واجب کا امکانِ ذاتی نہیں آسکتا ۵۲ ، ۵۳

اس کی اصل وجہ۔ علامہ تفتازانی سے اس کی تائید ۵۳ ، ۵۵، ۵۶

اِعلام **تدارک** ۵۳ تا ۵۵

دلیل کے ضمن میں آئی باقی دیوبندی بولی کا رَد ۵۶ تا ۵۸

☆

علماء کی جو عبارتیں بحث میں تھیں اُن سے دیوبندیہ کا امکانِ کذب پر سند پکڑنا ۵۹

قاہر **اجمالی رَد** ۵۹ تا ۶۶

عقیدہ وہ ہوتا ہے جو **متن** و **فہرست** و **عنوانِ** باب وفصل میں لکھتے ہیں یا اُسے عقیدۂ **اہلِ سنت** کہتے اُس پر **اجماع** کی تصریح کرتے یا اس کے خلاف کو گمراہوں کا مذہب بتاتے ہیں ۶۰ ۔ ۶۳ ۔ ۱۰۰

دیوبندیہ نے جن کتابوں کی **بحث** کی عبارتیں سند بنائیں اُنہی کتابوں میں ایسے مواقع پر کذب **جھوٹ** کو محال و **ناممکن** لکھا ہے ۶۳ تا ۶۶

دلائل و **بحث** ومناظرہ میں ضمناً جو لکھ جاتے ہیں اس پر نہ اعتماد نہ خود لکھنے والوں کا اعتقاد۔ اس کی مثالیں ۶۰ ، ۶۱

بحث عقیدہ نہیں ہوتی ۹۸

"مسایرہ" میں **امام ابنِ ہمام** کی عقیدۂ اہلِ سنت کے خلاف ایک **بحث** ۱۴۴ تا ۱۴۶

بحث اُن کا عقیدہ نہ ہونے اور اوروں کو بحث پر اعتماد کرنے سے روکنے کی خود اُن حضرات نے تصریح کی ۶۲ ، ۶۳

بحث کی خامہ فرسائیوں طبع آزمائیوں کو **گمراہ** اپنی گمراہی اور گمراہ گری کی **دستاویز** بنا لیتے ہیں ۶۱

عقائد کے متن وفہرست وغیرہ میں تصریح: اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ: جھوٹ اور ہر عیب اللہ تعالیٰ پر محال بالذات ہے ۶۳ تا ۶۶

☆

تفصیل

عبارتِ شرحِ مواقف سے دیوبندی استناد کا رَد ۶۷ تا ۷۰

علامہ جرجانی کا خُلف وکذب کو ممکن وتحتِ قدرت کہنا معتزلہ سے **بحث** اور **الزام** میں ہے۔ ۶۸ ، ۶۹

محقق دوانی نے اسے حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال وصفتِ نقص کی عقلیتِ وفاقی سے **ذہول** پر محمول کیا ۱۶۵ ، ۱۶۶

بہرحال یہ علامہ جرجانی کا **عقیدہ نہیں**۔ خود اُنہوں نے **کذب** کے **بالاجماع محال** ہونے کی صراحت کی ہے ۶۹ ، ۶۵

معتزلہ کو تحقیقی جواب ۷۰

☆

عبارتِ شرحِ مقاصد سے دیوبندی استناد کا رَد ۷۱ تا ۸۱

دیوبندیہ نے دلیلِ نظام سے لفظِ **خَلْق** اڑا کر یہ معنی بنالیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جاہل ہونے جھوٹ بولنے ظلم کرنے پر قادر نہیں مانتا ، اور علامہ تفتازانی قادر مانتے ہیں ۷۳ ، ۷۴

حالانکہ اُس نے بندوں میں جہل جھوٹ ظلم وغیرہ قبائح پیدا کرنے پر قدرت کا انکار کیا تھا ، اور علامہ تفتازانی نے بندوں میں پیدا کرنے پر قدرت دکھائی۔ اس کا کھلا کشف وایضاح ۷۴ تا ۸۰

بحث میں کہنے سے تسلیم کر لینا لازم نہیں ۸۱

☆

حسن وقبح کے تین معنی ۸۲

دو کے عقل سے معلوم ہو جانے میں اختلاف نہیں۔ //

حسن خوبی کے معنی میں اور **قبح عیب** وخرابی کے معنی میں **بالاتفاق** عقلی ۸۲ ، ۹۰

ایک میں اختلاف ہے۔ یعنی حسن بمعنی استحقاقِ مدح وثواب اور قبح بمعنی مذمت و عذاب میں۔ اشاعرہ شرعی مانتے ہیں۔ ماتریدیہ اور معتزلہ عقلی ۸۳

پھر عقل سے معلوم ہو کر بندے کے ذمّے حکمِ الٰہی سُبۡحٰنَہٗ آنے میں بھی اختلاف ہے ۸۴ تا ۸۶

☆

عبارتِ ''تحریر'' و ''تحبیر'' اور اس سے دیوبندی استناد کا رَد ۸۵ تا ۱۲۰

اہلِ سنت کے دو گروہ : اشاعرہ و ماتریدیہ ۸۵

بندے پر طاقت سے زیادہ کا بوجھ ڈالنے اور نیک بندے کو عذاب دینے کا فعل اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے ہو سکتا ہے؟.... یا نہیں؟.... یعنی عقلاً ممکن ہے؟.... یا محال؟.... اس میں اختلاف ۸۶ ، ۸۷

اختلاف کی بناء ۸۷ ، ۸۸

اس ممکن اور **محال** کا **معنی**۔ عقلاً کا معنی ۸۸

فعل میں حُسن یعنی خوبی اور قُبح یعنی عیب ونقص وخرابی بالاتفاق عقل سے معلوم ہو جاتے ہیں ۹۰ ، ۸۲

فعل میں نقص دوطرح سے : خود فعل کا نقص ہونا، یا فعل میں کوئی صفت عارض آگئی اُس خارج عارض سے فعل کو نقص عارض آجانا۔ پہلا فعل نقص فی حدِّ ذاتہ ہے۔ دوسرا معروض و مستلزمِ نقص ۹۰ ، ۱۳۷

مستلزمِ نقص افعال کے بارے میں اشاعرہ ماتریدیہ اور معتزلہ کے مذہب میں فرق ۸۸ ، ۱۰۳ ۔ ۱۵۵ ۔ ۱۵۹

اشاعرہ نے **مستلزمِ نقص** فعل کو کہا کہ اللہ تعالیٰ پر محال نہیں۔ **دیوبندیہ** نے اسے یہ بنالیا کہ **جھوٹ** جیسے **نقص فی حدِّ ذاتہ** محال نہیں ۹۳ ، ۹۴

اشاعرہ نے مستلزمِ نقص افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا بالاختیار ترک فرمانا کہا۔ **دیوبندیہ** نے اسے جھوٹ جیسے نقص فی حدِّ ذاتہ سے بالاختیار بچنا بنالیا ۹۲ تا ۹۴ ۔ ۱۳۸

اشاعرہ ماتریدیہ اور معتزلہ کا **اتفاق**: جھوٹ اور ہر عیب اللہ تعالیٰ پر محال بالذات ۹۱

دیوبندیہ نے صفتِ صدق کو اختیاری جانا ۹۵

اہلِ سنت کا مذہب: صفاتِ الٰہیہ اختیاری نہیں ، بلکہ اقتضائے ذاتِ الٰہی سے ہیں ۹۵ ۔ ۱۴۰،۱۴۱

وعدہ اور خبرِ الٰہی کلامِ الٰہی ہیں ، کلامِ الٰہی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے ۹۶ ۔ ۱۱۰ ۔ ۱۱۲

معتزلہ کلامِ الٰہی کو فعلِ الٰہی سے مانتے ہیں ۹۶ ، ۹۷

معتزلہ کلامِ الٰہی کو صفتِ قائم بہ ذاتِ الٰہی نہیں مانتے۔ اس کے لیے اُن کا شبہہ ۱۱۵

شبہے کا مستحکم دفع ۱۱۵ ، ۱۱۶

کذب کا محال بالذات نہ ہونا اور امکانِ ذاتی ہونا اشاعرہ نے اگر کہا تو معتزلہ پر رَد اور **بحث** میں کہا۔ وہ اشاعرہ کا عقیدہ نہیں۔ اشاعرہ کا بلکہ اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ : کذب محال بالذات۔ اس کا دن دوپہر کی طرح روشن ثبوت ۹۸ تا ۱۰۱

دیوبندیہ نے اجماعی عقیدے کو پسِ پشت ڈال **بحث** کا امکانِ ذاتی لے لیا ۱۰۱

معتزلہ کے کلام کی ائمۂ ماتریدیہ کے کلام میں **آمیزش** ۱۳۹ ، ۱۴۹

یہی آمیزش عبارتِ ''تحریر'' امام ابنِ ہمام میں ۱۰۲ ، ۱۰۵

دیوبندیہ کا گمراہانہ فریب : نقص کا محال وخارج از قدرت ہونا معتزلہ کا مذہب اور ممکن وداخلِ تحتِ قدرت ہونا اہلِ سنت کا مذہب ٹھہرادیا ۱۰۴ تا ۱۰۶

اشاعرہ کا جھوٹ محال بالذات نہ ہو کہنا **بحث** یا **ذہول** ۱۰۶

دیوبندیہ نے **اجماع** کو چھوڑ **بحث** یا ذہول کو گمراہی وگمراہ گری کی دستاویز بنالیا //

حسن وقبحِ عقلی میں اشاعرہ کا اتفاق فعل میں نہ ہونے کا شبہہ ۱۰۷

شبہے کا مستحکم رَد ۱۰۷تا۱۱۰ ـ ۱۳۳ ، ۱۳۴

وعدۂ الٰہیہ و **خبرِ** الٰہی **اللّٰہ** تعالیٰ کا **کلام** ہیں۔ ۱۱۰

کلامِ الٰہی اہلِ سنت کے مذہب میں اللّٰہ تعالیٰ کی **واحد** بسیط صفتِ ازلی ہے ۱۱۰ ـ ۹۶ ـ ۱۱۲

کلمات ومعانی اُس صفت کی **تجلّی**۔ ان میں وہ صفت متجلّی۔ ۱۱۰ ـ ۱۱۲ ـ ۱۱۵ ـ ۱۷۷

متجلّی میں جھوٹ کا امکان نہیں تو تجلّی میں کہاں سے آسکتا ہے ۱۱۱

اشاعرہ کی **بحث** یا **ذہول** کو دستاویز بنانے والے **دیوبندیہ** صفتِ الٰہی ہی میں جھوٹ کا امکان مان رہے ہیں۔ //

☆

سَلَف کا اجماع : کلامِ الٰہی ایک ہے ، نفسی ولفظی دو نہیں۔ ۱۱۱ تا ۱۱۳

وَحیِ الٰہی کے الفاظ کی شکل میں ظہور کی مثال: جیسے حضرتِ جبریل صحابی وغیرہ کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ ۱۱۲

تجلّی نئی ہے ، وہ نئے نہیں ۱۱۶

☆

امام ابنِ ہمام نے خبردار کیا کہ مسئلۂ حسن وقبح میں **بڑے** بڑے **اشاعرہ** کو اور بہ **کثرت** ذہول ہوا **غفلت** ہوئی بھول ہوئی ۱۱۳ تا ۱۱۷

یونہی امام اہلسنّت نے اسے واضح بیان فرمایا	۱۱۸
ذہول کی وجہ	۱۲۰
امام اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ حسن بمعنی صفتِ کمال و قبح بمعنی صفتِ نقص کا عقلی ہونا مانتے ہیں اس کا ثبوت	۱۱۹

☆

عبارتِ "مسایرہ" و "مسامرہ" اوراس سے دیوبندی استناد کا رَد	۱۲۱ تا ۱۶۲
ظلم بے حکمتی جھوٹ اپنی حدِّ ذات میں عیب و نقص ہیں۔ نقص میرے رب پر بہ اجماعِ اشاعرہ وماتریدیہ وغیرہ محال بالذات۔	۱۲۲،۱۲۳،۱۴۱
خود "**مسایرہ**" میں **عقائدِ اہلِ سنت** کی فہرست میں یہ ہے	۱۲۳
محال بالذات قدرت کے تحت آنے کے قابل نہیں	//
ظلم پر قدرت ماننا معتزلہ کا گمراہانہ عقیدہ ہے	۱۲۸ ، ۱۲۹
ظلم اور جھوٹ پر قدرت ماننا معتزلۂ مزداریہ کا گمراہانہ عقیدہ ہے	۱۲۸، ۱۲۹ _ ۶۵
ظلم بے حکمتی جھوٹ محال بالذات ہیں تحتِ قدرت نہیں۔ یہ اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ ہے	۱۲۸
محال بالذات کو تحتِ قدرت ماننا گمراہی اور کفرِ لزومی ہے	۱۲۳ ، ۱۲۴
"مسایرہ" میں **مستلزمِ** ظلم وسَفَہ وکذب افعال کے تحتِ قدرت ہونے کے قول کو کہا کہ مذہبِ **اشاعرہ** کے زیادہ لائق ہے	۱۲۴ ، ۱۴۰
اس پر دلیل : قرینۂ سباق	۱۲۵ تا ۱۲۷
دوسرا قرینہ	۱۲۷ ، ۱۲۸
اشاعرہ کا وہ مذہب کیا ہے؟.... اور زیادہ لائق ہونے کی وجہ	۱۲۴

دیوبندیہ نے اجماع کو پسِ پشت ڈال امام نسفی اورامام ابنِ ہمام کی عبارت سے جوڑ توڑ کر جھوٹ کا **ممکن** اور تحتِ **قدرت** ہونا نکالا ، یہ ہے ان کی ضلالت پسندی وگمراہ گری ۱۳۱

حالانکہ نفسِ ظلم وسَفَہ وکذب کے بارے میں امام ابنِ ہمام کا ایسا کہنا لیں تو عبارتِ ''مسایرہ'' میں خلل وفساد آجائے گا ۱۳۲

اجماع کے خلاف پڑے گی۔ عقلیتِ وفاقی کے خلاف پڑے گی ۱۳۲،۱۳۳،۱۴۰

یا پھر متأخرین اشاعرہ کے عقلیتِ وفاقی سے **ذہول** پر **الزام** ٹھہرے گی ۱۳۴،۱۴۰،۱۴۴

امام ابنِ ہمام کے شاگرد علامہ قاسم حنفی نے ''مسایرہ'' میں ظلم سَفَہ کذب کے ممکن اور تحتِ قدرت ہونے کا رَد کیا ۱۳۴ تا ۱۳۶

اللہ تعالیٰ کا سچا ہونا ازلی ہے اورازلی ختم نہیں ہوسکتا تو جھوٹ کے امکان کی گنجائش نہ رہی ۱۳۷

اَبْلَغُ فی التنزیہ یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے زیادہ پاکی ماننے سے دلیل اشاعرہ نے تعذیبِ مطیع جیسے افعال کو عقلاً ممکن ٹھہرانے پر دی۔ نقص فی حدِّ ذاتہ کے امکان پر نہیں۔ ۱۳۸

جو خود نقص نہیں خارج سے اُسے نقص عارض ہو وہ بالذات مقدور وممکن اور بالغیر محال ہے ۱۴۲ ، ۱۶۱

تعذیبِ مطیع یعنی نیک بندے کو عذاب ائمۂ ماتریدیہ بھی ممکن بالذات اور تحتِ قدرت مانتے ہیں ، محال بالذات نہیں جانتے ، تو کمالِ تنزیہ اشاعرہ ہی کی طرح مانتے ہیں ۱۳۸ ، ۱۳۹

معتزلہ محال بالذات جانتے اور خارج از قدرت مانتے ہیں ۱۳۹ ، ۱۴۷

ائمۂ ماتریدیہ کے محال کہنے اور ائمۂ اشاعرہ کے ممکن ٹھہرانے کا اختلاف نقص فی حدِّ ذاتہ میں نہیں بلکہ ایسے افعال میں ہے جن میں وہ خارج سے نقص عارض جانتے ہیں اور یہ نہیں	۱۳۹ ، ۱۴۰
عیب و نقص سے اللہ کی پاکی ذاتی ہے ، اختیاری نہیں	۱۴۰ ، ۱۴۱
جو خود نقص ہے جیسے جھوٹ جہل بے حکمتی عجز سب بہ اجماعِ اشاعرہ و ماتریدیہ محال بالذات ہے	۱۴۱ ، ۱۶۱
جس فعل کو خارج سے نقص عارض ہے جیسے ائمۂ ماتریدیہ کے نزدیک نیک کو عذاب دینا اُس کے تحتِ قدرت ہونے سے نقص یا کمال تحتِ قدرت نہیں ہو جائے گا ، کیوں؟...	۱۴۲ ، ۱۴۳
تو نقص کے تحتِ قدرت ہونے اور بہ اختیارِ خود نقص سے دور رہنے میں کمالِ تنزیہ و پاکی جاننا باطل وہم ہے	۱۴۳ ، ۱۴۴
لہذا اَدْخَلُ فی التنزیہ امام ابنِ ہمام نے مستلزمِ نقص افعال کے تحتِ قدرت ماننے کو فرمایا ، نقص کے تحت قدرت ماننے کو نہیں	۱۴۴
ورنہ پھر یہ **بحث** ہے اور ذہولِ متأخرین اشاعرہ پر **الزام**	//
جیسے اُنہی کی اسی ''مسایرہ'' میں نصوص و اجماع کے خلاف یہ **بحث**	۱۴۴ تا ۱۴۶

☆

وجوبِ ماتریدی اور وجوبِ اعتزالی میں فرق	۱۴۷ تا ۱۶۲
معتزلہ کا وجوب علیہ: معتزلہ مستلزمِ نقص کو محال بالذات خارج از قدرت مانتے ہیں ، تو استلزام ذاتی جانتے ہیں۔	۱۴۷ ، ۱۴۸
کلامِ ماتریدیہ میں کلامِ معتزلہ کا مل جانا اور اس سے وہم ہونا کہ ماتریدیہ بھی یہی مانتے ہیں	۱۴۹

حالانکہ ائمۂ ماتریدیہ ممکن بالذات و داخلِ تحتِ قدرت مانتے ہیں ، صرف محال بالغیر ٹھہراتے ہیں ، تو استلزام عارضی جانتے ہیں ۱۴۸

امام ابنِ ہمام مستلزمِ نقص کو محال خارج از قدرت ٹھہرانے ہی کا رَد کرنا چاہتے ہیں ۱۵۰

اُنہی کے کلام سے اس کی تائید //

اُن کے کلام میں بھی اُس وہم کا دفع ہے ۱۵۱

اُس وہم کو جڑ سے اکھیڑ پھینکنے والی تنقیح وتحقیقِ **امامِ اہلسنّت** ۱۵۲ تا ۱۶۲

ائمۂ ماتریدیہ نے کہا .... قدرت کا تعلق ہونے کی چیز میں صلاحیت اُس چیز کے امکانِ ذاتی سے ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ امتناعِ وقوعی ہوسکتا ہے ، جیسے ۱۵۲ ، ۱۵۳

اور ارادہ کا تعلق ہونے کی صلاحیت امکانِ وقوعی سے ہوتی ہے ، کیونکہ ۱۵۳ ، ۱۵۴

جیسے علمِ الٰہی میں جو چیز ہے اُس کے خلاف کا وقوع میں آنا محال بالغیر ویسے ہی حکمت کے جو چیز خلاف ہو اُس کا وقوع میں آنا محال بالغیر مگر دونوں چیزیں تحتِ قدرت ہیں ۱۵۳ ، ۱۵۵ ، ۱۵۸

تو ائمۂ ماتریدیہ کو فلسفیوں اور معتزلیوں کی طرح تحتِ قدرت ہونے سے انکار نہیں ہوا ۱۵۴ ، ۱۵۵

ائمۂ ماتریدیہ کے ''وجوب منہ'' اور معتزلہ کے ''وجوب علیہ'' میں فرق ۱۵۵ ، ۱۵۶

تنقیح وتحقیقِ امام اہلسنّت کی اگلے علمائے اہلِ سنت سے تائید وسند ۱۵۶ ، ۱۵۸

مسلکِ اشاعرہ : عندالتحقیق اشاعرہ کو اصل اور تفریعِ کلی سے انکار نہیں۔ ہاں جزئیاتِ تفریع میں انہیں ائمۂ ماتریدیہ سے اختلاف ہے ۱۶۰

فعل کے خلافِ حکمت ہونے سے محال بالذات ہونے کا شبہہ //

اس کا دفع ۱۶۱

خلاصۂ تنقیح وتحقیق ۱۶۱ ، ۱۶۲

☆

محشی **کلنبوی** کی عبارت اوراس سے دیوبندیہ کے استناد کا رَد — ۱۶۳ تا ۱۷۲

دیوبندیہ نے یہاں بھی محشی کلنبوی کی **بحث** یا **ذہول** کو گمراہی وگمراہ گری کی **دستاویز** بنایا — ۱۶۴ تا ۱۶۹

امام **رازی** نے **امکانِ کذب** کوفرمایا کہ **قریب بہ کفر** ہے — ۱۶۴

اس کے سمجھنے میں محشی **کلنبوی** سے **لغزش** — ۱۶۹ تا ۱۷۱

دیوبندیہ نے وہ لغزش بھی اپنی **سند** بنالی — ۱۷۱

محشی کلنبوی نے وہی ''تحریر'' کی بات دہرائی۔ اس پر وہی رَد ہے — ۱۷۲

☆

دیوبندیہ پر محشی **کلنبوی** کا **رَد**: محشی موصوف نے کلامِ لفظی میں بھی جھوٹ کا محال بالذات ہونا ثابت کیا — ۱۷۲ تا ۱۷۴

محشی کلنبوی کا ایک اشکال — ۱۷۴

اشکال کا جواب — ۱۷۴ تا ۱۷۷

کلامِ الٰہی واحد بسیط ہے۔ ازل ہی میں غیر متناہی معانی سے متعلّق اور غیر متناہی تعلقات میں مُتَجَلّی ہے — ۱۷۵ تا ۱۷۷

☆

''المہند'' کی پوری اندھیری — ۱۷۸ ، ۱۷۹

دیوبندیہ کے امکانِ کذب پر مفتیِ شافعیہ علامہ **برزنجی** کا **رَد** — ۱۷۹ ، ۱۸۰

علامہ برزنجی کلامِ الٰہی نفسی ولفظی میں صدق **ضروری** مانتے ہیں تو کذب اُن کے نزدیک محال بالذات ہے — ۱۷۹ ، ۱۸۰

''المہند'' میں علامہ برزنجی کی طرف جو کلام منسوب کیا اُس میں ایک **لغزش** اور **دیوبندیہ** کا پھر اُس سے **سند** پکڑنا — ۱۸۰ تا ۱۸۲

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ المختار و علیٰ اٰلہٖ و اصحابہ الاطہار

شفاعت

اللّٰہ تعالیٰ نے اپنے نیک بندوں کو گناہگاروں کی شفاعت کرنے کا منصب عطاء فرمایا یہ اہلِ سنّت کا عقیدہ ہے جو عقیدے کی کتابوں میں درج چلا آیا۔ امام نجم الدین عمر نسفی [م ۵۳۷ھ] ''العقائد النسفیۃ'' میں فرماتے ہیں

و الشفاعۃ ثابتۃ لِلرُسُل و الاَخیار فی حق اھل الکبائر. [شرح العقائد طبع مجلس برکات مبارکپور ص۱۲۲]	انبیائے کرام اور نیک بندگانِ خدا علیہم الصلوٰۃ و الثناء کے لیے کبیرہ گناہ والوں کی شفاعت فرمانا ثابت ہے۔

امام ابنِ ھمام [م ۸۶۱ھ] مسایرہ اور علامہ ابنِ ابی شریف [م ۹۰۶ھ] اس کی شرح ''مسامرہ'' میں فرماتے ہیں

(و یَشفَعِ الانبیاء) علیہم الصلوٰۃ و السلام (و الصلحاء) من الشھداء و غیرھم للاحادیث الصحیحۃ الکثیرۃ المتواترۃ المعنی. [مسایرہ مع مسامرہ ص۲۱۶]	انبیائے کرام اور شہداء وغیرہ نیک بندگانِ خدا علیہم الصلوٰۃ و السلام شفاعت فرمائیں گے یہ بہت احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے جو کہ معنیً متواتر ہیں۔

اسلافِ اہلِ سنت کے سچے متبع سچے ترجمان امامِ اہلسنّت و شاہزادۂ امام نے ''فتاویٰ افریقه'' و ''تکمیلاتِ الاستمداد'' میں فرمایا

___ ''مسلمانوں کے ایمان میں انبیاء وحضور سید الانبیاء علیہ و علیھم افضل الصلوٰۃ و الثناء ضرور شفیع ہیں اور ضرور بارگاہِ الٰہی میں اُن کے لیے عظیم وجاہت ہے اور ضرور اُن کی وجاہت کے سبب اُن کی سفارش قبول ہے ، جو وہاں وجاہت نہیں رکھتا اُس کا کیا منھ کہ کسی کی سفارش کرسکے۔ اُن کی **وجاہت** کا **انکار کفر** ، اور اس کے سبب اُن کی **شفاعت** کا **قبول** نہ ماننا **ضَلال** [وگمراہی] ہے۔ '' ___ [تکمیلات ص۱۱۱]

___ '' انبیاء واولیاء سب کی شفاعت سے مطلقاً انکار صریح بد دینی اور بحکمِ فقہاء مُوجِبِ اِکفار ہے فقہائے کرام کے نزدیک وہ منکر کافر ہے امامِ اجل ابن الھمام فتح القدیر شرحِ ھدایه میں فرماتے ہیں لا تجوز الصلاۃ خلف منکر الشفاعۃ لانه کافر. : منکرِ شفاعت کے پیچھے نماز نہیں ہوسکتی اس لیے کہ وہ کافر ہے۔ اسی طرح فتاوی خلاصه و بحر الرائق وغیرہما میں ہے۔ فتاویٰ تاتار خانیه پھر طریقۂ محمدیه میں ہے من انکر شفاعۃ الشافعین یوم القیامۃ فھو کافر : قیامت میں شفیعوں کی شفاعت کا منکر کافر ہے '' ___ [فتاوی افریقه ص۱۲۳]

اسماعیل دہلوی کی توہین آمیز بولی

وہابیہ دیوبندیہ کے ہندی پیشوا مولوی **اسماعیل دہلوی** نے شفاعت بالوجاہت کا انکار کرنے کے ضمن میں کہا ، ''تقویۃ الایمان'' [طبع ۱۸۷۶ء مطبع نولکشور ص۳۱] میں ہے

اس شہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک حکمِ کُن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی اور جن وفرشتہ جبرئیل اور محمد صلی اللہ علیه و آله و سلم کے برابر پیدا کرڈالے۔

علامہ **فضلِ حق** فاروقی خیرآبادی نے اس کے بارے میں فرمایا کہ

سیاقِ ایں کلام در متفاہَمِ عرفِ عام دلالتِ واضحہ **مُتبادِرہ** بر استخفاف دارد۔

[تحقیق الفتویٰ فارسی ص۳۷۶ ۔ اردو ترجمہ ص۱۸۵]

یہ بولی عرفِ عام کے محاورے میں کھلی **مُتَبَیَّن** گستاخی ہے جسے سن کر ذہن فوراً توہین کا معنی سمجھتا ہے۔

یونہی شفاعت کے بیان میں دہلوی کی اور بولیوں کو بھی توہین پر مشتمل اور دلالت کرنے والی یا توہین کو مستلزم بتایا۔ [اس کی بروجہِ کفایت تفصیل وتشریح ''تحقیقِ نوری درلزوم وتبینِ کلماتِ دہلوی'' ص۸۰ تا ۹۱ میں ملاحظہ ہو]

علمائے اہلِ سنّت کی طرف سے تکفیر و تضلیلِ دہلوی

اور توہین ہی پر علامہ خیرآبادی نے دہلوی کی تکفیر کی [ملاحظہ ہو ''تحقیقِ نوری'' ص۹۲ تا ۹۷] اور خود **خاندانِ ولی اللّٰہی** سے حضرت مولٰینا **رفیع الدین** صاحب کے دوشاہزادوں شاہ **مخصوص اللہ** صاحب اور **شاہ موسیٰ** صاحب نے جو اسماعیل دہلوی کے چچازاد بھائی تھے دہلوی کی تکفیر کی اور ''تحقیق الفتویٰ'' پر بھی تصدیق کی۔ جیسا کہ

۔ جیسا کہ علامہ فضلِ رسول بدایونی نے بیان فرمایا کہ

__'' تیسرا افساد برپا ہوا یعنی کتاب التوحید نجدیہ کی مرادآباد میں کہ وہاں پہلے سے کسی قدر اس مذہب کی گفتگو تھی [مولوی اسماعیل دہلوی کے] ہاتھ لگی اس مذہب کو پسند کیا اور ''تقویۃ الایمان'' تصنیف کی گویا اُسی کتاب التوحید کی شرح ہے۔ اس دین کی بڑی شہرت ہوئی اور عوام الناس بہت اس بلا میں پھنسے توہین وتحقیر انبیاء واولیاء کی اور تکفیر تمام امت سلف وخلف کی خوب جاری ہوئی دیندار اہلِ علم جہاں تھے اُن کے فیضِ صحبت سے جو بچا سو بچا ورنہ اول وَہْلہ [پہلی دفعہ] میں اکثروں کو اس طرف میل آگیا بسبب شہرت اُن کے خاندان کے اور ناواقفی کے ←

''تحقیق الفتویٰ'' فارسی ص ۴۳۷ [اردو ترجمہ ص ۲۵۰] میں ہے۔

← فنِ سیرت و حدیث سے۔

جب نوبت دہلی میں پہنچی **ہزاروں ہزار آدمی** کہ شاگرد اور مرید دیکھنے والے **صحبت یافتہ** شاہ **عبدالعزیز** صاحب اور مولوی **رفیع الدین** صاحب کے اور علم میں اُن سے زائد لوگ موجود تھے مولوی **اسماعیل** اور مولوی **عبدالحئی** سے دست و گریباں ہوئے۔ اور **خواص** نے فہمائش کی کہ اس سفر میں یہ **نیا دین** کیسا نکال لائے کہ اس کی رُو سے تمہارے **استادوں** سے لے کر **صحابہ تک** کوئی **کفر** و **شرک** سے **نہیں بچتا**؟.... اور قبل اس سفر کے تم بھی اُسی طریقہ پر تھے اور ویسا ہی وعظ کہتے تھے اور فتویٰ لکھتے تھے جس کو **اب شرک کہتے** ہو؟.... یہ **دین** میں **فساد** ڈالنا اور **قرآن** و **حدیث** میں **تحریف** کرنا اور **خلائق** کو **گمراہ** کرنا بہت برا ہے۔ ہرچند نصیحت کی کچھ سود مند نہ ہوئی ناچار ہوکر **سب نے** ان کا **ردّ** و **اِبطال** کیا۔

مولوی **مخصوص اللہ** صاحب اور مولوی **موسیٰ** صاحب مولوی رفیع الدین صاحب کے صاحبزادوں نے **فتوے** اور **رسالے** ان کے **رد** میں لکھے نوبت **تکفیر** تک پہنچائی۔

مولوی **فضلِ حق** صاحب خیرآبادی نے جزاہ اللّٰہ خیرا ہرطرح مولوی **اسماعیل** کے روبرو اُن کا **ردّ** و اِبطال کیا اور **تکفیر** کی ، نوبت تحریر کی آئی مسئلۂ شفاعت میں مولوی اسماعیل نے حرکتِ مذبوحی کچھ جواب میں کی آخرکو عاجز و ساکت ہوگئے اور ''تحقیق الفتویٰ فی ردِّ اھلِ الطغویٰ'' کمالِ شرح و بسط سے مولوی فضل الحق صاحب نے لکھا ''—

[سَیفُ الْجَبَّار المسلول عَلَی الْاَعْدَاءِ لِلْاَبْرَار طبع بدایوں ص ۴۸ ۔

نسخۂ دیگر جنید بکڈ پو بالاسور اڑیسہ ص ۵۸]

— '' مہریں و دستخط اکثر **اَعْلام** کی اس پر ثبت ہوئیں '' — [ایضاً ص ۵۰ ۔ نسخۂ دیگر ص ۶۰]

نیز تمام معتمد و مستند علمائے اہلِ سنت نے دہلوی کا ردّ کیا ، اور گمراہ کہا ، بہت نے تکفیر تک کی۔

ع؎ جیسا کہ سیف الجبار سے اوپر گذرا ، نیز اُسی میں ہے کہ

—— '' مولوی **اسماعیل** نے **آیات** و **احادیث** نقل کر کے **تحریفِ معنوی** کو ایسا نجدی کے موافق برتا کہ کسی نے سارے بدمذہبوں میں سے ایسا نہیں کیا تھا کہ اول سے آخر تک ایک آیت کو اُس کے معنئ صحیح پر موافق تفسیرِ ماثور کے آنحضرت صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و آلہ و سلم وصحابہ وتابعین وجمہور مفسرین سے نہ چھوڑا اِلاّ ماشاءاللّٰہ۔ اور ہر جگہ ایسے فائدے و استنباط لکھے کہ اُس آیت و حدیث سے کچھ بھی مناسبت نہیں رکھتے بلکہ بعضے جگہ جو خود ترجمہ کیا وہی ترجمہ اُس کے فائدہ کو بے فائدہ ٹھہراتا ہے۔

یہ بات دوسری بات [دوسرے باب] سے خوب ظاہر ہوگئی کہ وہ پیرو ہوئے اُس کتاب توحید کے کہ **چاروں مذہبوں کے عالموں نے اجماع کیا اُس کے رَد پر۔**

اور بھی اسی باب سے ظاہر ہے کہ مولوی اسماعیل مخالف ہیں اپنے استادوں کے یعنی مولوی عبدالعزیز و مولوی رفیع الدین وغیرہ کے کہ مولوی اسماعیل کے طریقہ پر یعنی تقویۃ الایمان کی رُو سے وہ سب تا صحابہ کافر ومشرک ہوئے جاتے ہیں۔

اور عمدہ لوگوں نے شاہ [عبدالعزیز] صاحب کے خاندان سے جیسے مولوی موسیٰ صاحب مرحوم اور مولوی مخصوص اللّٰہ صاحب مولوی رفیع الدین صاحب کے صاحبزادے اور مولوی رشید الدین خاں صاحب شاگرد رشید اور مولوی فضلِ حق صاحب وغیرہ **کافّۂ معتمدین** و مستندین نے مولوی **اسماعیل** کے روبرو **تکفیر** و **تضلیل** کی اور متعدد تحریریں کیں اور اُن سے کچھ جواب بن نہ آیا '' —— [سیف الجبار ص۱۵۹ ، ۱۶۰ ۔ نسخۂ دیگر ص۱۸۱ ، ۱۸۲]

امکانِ نظیر کا فتنۂ دہلوی

بہرحال

چوں از زبانِ ایں قائل ایں کلمہ برآمدہ برعقیدتِ دلیِ اُو در شانِ حضرت سید الاولین والآخرین صلوات اللّٰہ و سلامہ علیہ آگاہی داد دردلہائے مومنینِ مخلصین در ایمانِ ایں قائل اشتباہ افتاد ایں قائل از مدلولِ کلامِ خود اغماض وچشم پوشی کردہ برائے آں معنی اختراع آوردہ خواست کہ آں رابرعمومِ قدرتِ الٰہی محمول و امکانِ ذاتی برابرِ آں حضرت صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم رابرائے آں مفاد و مدلول قرار دہدتا از شناعتے کہ درآں افتادہ است وارید۔

[تحقیق الفتویٰ فارسی ص۳۵۵ ، ۳۵۶ ۔

اردو ص۱۶۲]

جب اس بولی سے حضور سید الاولین والآخرین صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کی شان میں قائل [اسماعیل دہلوی] کا دلی عقیدہ ظاہر ہوا اور مخلص ایمانداروں کے دلوں میں اس کے ایمان کے بارے میں شبہہ واقع ہوگیا تو قائل نے اپنی بولی کے معنی سے اِغماض وچشم پوشی کر کے بولی کا ایک معنی ذہن میں تراشا اور چاہا کہ اس بولی کا یہ معنی ٹھہرادے کہ

''حضورِ اقدس صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کا مثل [ونظیر] شریک برابر ممکن بالذات ہے اورقدرتِ الٰہی سُبۡحٰنَہٗ [جو ہرممکن بالذات کو عام ہے] اُس مثل کو [بھی] عام ہے''

تاکہ توہین کی جس قباحت میں وہ گھر گیا ہے اُس سے جان چھڑالے۔

ثبوتِ امتناعِ نظیر

علمائے اہلِ سنت نے فرمایا

—" حضور پرنور سَیّدُ الْمُرسَلِین خاتَمُ النَّبِیّین اَکْرَمُ الْاَوَّلِین وَ الْآخِرِین صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ کا **مثل** و ہمسر حضور کی **جملہ** صفاتِ کمالیہ میں **شریک برابر محال** ہے۔ [کیوں] کہ اللّٰہ تعالیٰ حضور کو خاتم النبیین فرماتا ہے ، اور ختمِ نبوت [عقلاً] نا قابلِ شرکت ، تو امکانِ مثل مستلزمِ کذبِ الٰہی ، اور کذبِ الٰہی محالِ عقلی۔ "— [فتاوی رضویہ ۲۶۴/۶ ، مترجم ۴۲۸/۱۵]

—" حضورِ اقدس صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کے بہت فضائلِ جلیلہ و خصائصِ کریمہ نا قابلِ اشتراک ہیں جیسے اَفْضَلُ الْاَنْبِیَاء خَاتَمُ النَّبِیّین سَیِّدُ الْمُرسَلِین اَوَّلُ خَلْقِ اللّٰہ اَفْضَلُ خَلْقِ اللّٰہ اوّلِ شافِع اَوَّلِ مُشَفَّع نبیّ الانبیاء صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَ عَلَیْہِمْ وَ سَلَّم "— [فتاوی رضویہ ۶۰/۱۱ ، ۶۱ ، مترجم ۲۲۱/۲۹]

سارے نبیوں سے افضل سارے نبیوں میں پچھلے تمام رسولوں کے سردار اللّٰہ تعالیٰ نے جنہیں سب سے پہلے پیدا فرمایا تمام مخلوقِ الٰہی میں سب سے بڑھ کر مرتبہ والے سب سے پہلے شفاعت فرمانے والے اور سب سے پہلے جن کی شفاعت مقبول ہوگی

— مُنَزَّہٌ عَنْ شَرِیْکٍ فِیْ مَحَاسِنِہٖ
فَجَوْھَرُ الْحُسْنِ فِیْہِ غَیْرُ مُنْقَسِمِ
[فتاوی رضویہ ۲۶۴/۶ ، مترجم ۴۲۸/۱۵]

حضور اپنے کمالات وخوبی میں مثل وشریک برابر سے مُنَزَّہ ہیں خوبیوں کا سرچشمہ حضور میں ایسا نہیں کہ اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے بٹ کر ملا کہ اتنا حضور کو اور اتنا اوروں کو۔ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم.

تمام نبیوں کے نبی صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَ عَلَیْھِمْ وَ سَلَّم.

یہ اوصاف حضور کو اللّٰہ نے دیے قرآن وحدیث نے بیان فرمائے عقل کہتی ہے ان اوصاف میں شرکت نہیں ہوسکتی۔

..... دو شخص اور لوگوں کے بعد کہیں دعوت میں پہنچے تو یہ دونوں اوروں سے بعد میں ہوئے ، ان میں ایک فرد سب سے پچھلا سب کے بعد کوئی بھی نہیں .....

[اقتباس حاشیہ الموت الاحمر ص۲۴]

توحضور کا مثل یعنی تمام صفاتِ کمالیہ میں حضور کا شریک برابر ختمِ نبوت جیسے وصفِ ناممکن الاشتراک کے سبب محالِ عقلی یعنی محال بالذات ہوا۔

__ " خاتم النبیین دو ہونا محال بالذات ہے ، یعنی جس کے سبب حضورِ اقدس صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مثل محال بالذات ہے " __ [الموت الاحمر ص۳]

مثل ممکن بالذات جبھی ہوگا کہ حضور کا کوئی وصف ناممکن الاشتراک نہ رہے ، اور یہ جبھی ہوگا کہ وہ وعدۂ الٰہیہ وہ خبرِ الٰہی کہ حضور سب سے آخری نبی ہیں معاذ اللّٰہ جھوٹ ہو ، تو مثل کا امکانِ ذاتی مستلزمِ کذبِ الٰہی ہے ، اور کذبِ الٰہی محالِ عقلی ہے ، تو دلیلِ عقلی سے اثبات ہوا کہ حضورِ اقدس صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کا تمام صفاتِ کمالیہ میں شریک برابر مثل ونظیر ممکن بہ امکانِ ذاتی نہیں۔

ملاحظہ ہو فتاویٰ رضویہ ۶/۲۳۱ ۔ مترجم ۱۵/۳۵۹۔

دہلوی فتنۂ امکانِ کذب

فتاوی رضویہ [۲۶۴/۶ ، مترجم ۴۲۸/۱۵] میں ہے کہ

—" اس پر اس سفیہ [اسماعیل دہلوی] نے جواب دیا کہ

کذبِ الٰہی محال نہیں ، ممکن ہے کہ خدا کی بات جھوٹی ہوجائے "—

یہ مثل کو ممکن بالذات ثابت کرکے اُس تفویتی بولی کو صحیح کرنے کے لیے مولوی اسماعیل دہلوی نے امکانِ کذب کی بدعت نکالی۔

حاشیہ فتاوی رضویہ [۲۳۲/۶] میں دہلوی رسالہ "یکروزی" سے نقل ہے

قولہ:- وھو محال لانہ نقص و النقص علیه تعالیٰ محال.

علمائے اہلسنّت نے جوفرمایا : کذب اللہ تعالیٰ پر محال ہے کیونکہ کذب نقص وخرابی ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال۔

اقول:- اگر مراد از محال ممتنع لذاتہ است کہ تحتِ قدرت الٰہیہ داخل نیست پس لانسلم کہ کذبِ مذکور محال بمعنی مسطور باشد چہ عقدِ **قضیۂ** غیر مطابقہ للواقع والقائے آں بر ملائکہ وانبیاء خارج از قدرتِ الٰہیہ نیست۔

میں کہتا ہوں محال سے اگر ممتنع لذاتہ مراد ہے جو تحتِ قدرتِ الٰہی داخل نہیں تو ہمیں تسلیم نہیں کہ کذبِ مذکور محال بالذات ہے کیونکہ واقع کے برخلاف **کلام** تیار کرکے ملائکہ وانبیاء پر القاء کرنا قدرتِ الٰہی سے خارج نہیں۔

کذبِ مذکور آرے منافیِ حکمتِ او ست پس ممتنع بالغیر ست۔

ہاں کذبِ مذکور اُس کی حکمت کے منافی ہے اس لیے محال بالغیر ہے۔

ارشاداتِ علماء سے امکانِ کذب کا باطل ہونا ثابت

یہ امکانِ کذب صریح گمراہی اورکفرِ لزومی ہے۔

.... " ائمۂ دین وعلمائے معتمدین کےارشادات سے سورج کی طرح روشن ہےکہ اللّٰہ تعالیٰ پر کذب **بالاجماع** محال بالذات ہے " ....

[ملاحظہ ہو "سبحن السبوح" فتاوی رضویه ۲۱۳/۶ ۔ پھر ۲۱۶ تا ۲۲۰ ، ۲۷۵]

مثلاً علامہ سعدالدین تفتازانی قُدِّسَ سِرُّہٗ [م ۷۹۱ھ] نےفرمایا

الکذب فی اخبار اللّٰه تعالیٰ فیه مفاسد لا تُحصیٰ و مَطاعنُ فی الاسلام لا تَخفیٰ ، منها مقال الفلاسفة فی المَعاد و مجال الملاحدة فی العناد ، و منها بطلان ما علیه الاجماع من القطع بخلود الکفار فی النار فمع صریح اخبار اللّٰه تعالیٰ به فجواز عدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمَل ، و لما کان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الکذب فی اخبار اللّٰه تعالیٰ باطل قطعا. [مختصراً شرحِ مقاصد المقصد السادس فی السمعیات فصل فی المعاد ۳۹۶/۳ ، ۳۹۷]

یعنی خبرِ الٰہی میں کذب پر بے شمار خرابیاں اوراسلام میں آشکاراطعن لازم آئیں گے فلاسفہ حشر میں گفتگولائیں گے ملحدین اپنے مکابروں کی جگہ پائیں گے کفارکا ہمیشہ آگ میں رہنا کہ بالاجماع یقینی ہے اس پر سے یقین اٹھ جائیں گے کہ اگرچہ خدا نے صریح خبریں دیں مگر ممکن ہے کہ واقع نہ ہوں۔ اورجب یہ امور یقیناً باطل ہیں توثابت ہوا کہ خبرِ الٰہی میں **کذب کو ممکن کہنا [یقیناً] باطل ہے۔**

[فتاوی رضویه ۲۱۶/۶ ، ۲۱۷ ، مترجم ۴۵۳/۱۵ ، ۴۵۴]

روشن دلیلوں سے کفرِ لزومی ہونا ثابت

روشن دلیلوں سے واضح ہے کہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر کذب یقیناً محال بالذات ہے۔ [ملاحظہ ہو سُبحٰنَ السُّبُّوح ، فتاوی رضویه ۲۲۰/۶ ، تا ۲۳۰] مثلاً

"دلیلِ دوم:- اَلعَظَمَةُ لِلّٰه [:عظمت و برتری ہے اللہ کے لیے] اگر کذبِ الٰہی ممکن ہو تو اسلام پر وہ طعن لازم آئیں کہ اٹھائے نہ اٹھیں کافروں ملحدوں کو اعتراض و مقال وعناد و جدال کی وہ مجالیں ملیں کہ مٹائے نہ مٹیں دلائلِ قرآنِ عظیم و وحیِ حکیم یکدست ہاتھ سے جائیں حشر ونشر وحساب وکتاب و جنت ونار وثواب وعذاب کسی پر یقین کی کوئی راہ نہ پائیں۔ کہ آخران امور پر ایمان صرف اخبارِ الٰہی سے ہے جب معاذ اللہ کذبِ الٰہی ممکن ہو تو عقل کو ہر خبرِ الٰہی میں احتمال رہے گا شاید یونہی فرمادی ہو شاید ٹھیک نہ پڑے سُبحٰنَهٗ وَتَعَالیٰ عَمَّا یَصِفُوْن وَلَاحَوْلَ وَلَاقُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيّ الْعَظِیْم.

یہ دلیل شرحِ مقاصد [شرحِ مقاصد ۳۹۶/۳،۳۹۷] میں افادہ فرمائی۔ [پھر آگے فرمایا]

رہا یہ کہ خبرِ الٰہی یقین دلائے کہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ اگرچہ جھوٹ بولنے پر قادر ہے مگر نہ کبھی بولا نہ بولے ہیہات اس یقین کی طرف بھی کوئی راہ نہیں کہ آخر یہ خبر کلامِ الٰہی سے خود ایک کلام ہوگی تو عقلاً ممکن کہ یہی بروجہِ کذب صادر ہوئی ہو پھر کون سا ذریعہ وثوق کا رہا جس کے سبب عقل یقین کر سکے کہ یہ ممکن جو قدرتِ الٰہی میں تھا واقع نہ ہوا؟.....

خلاصہ یہ کہ جب کذب عقلاً ممکن تو استحالۂ عقلی تو تم خود نہیں مانتے ، رہا استحالۂ شرعی وہ دلیلِ شرع سے مستفاد ہوتا ہے اور دلائلِ شرع سب کلامِ الٰہی کی طرف منتہی

کما مر من ارشاد امام الحرمین : السَمُعِیّات تستنِد الی کلام اللّٰہ تعالیٰ.

تو جس کلامِ الٰہی سے کذبِ الٰہی کا استحالہ ثابت کیجیے پہلے خود اُسی کلامِ الٰہی کا وجوبِ صدق شرعاً ثابت کیجیے ، لاجرم دور یا تسلسل سے چارہ نہیں ، اب عقلی وشرعی دونوں استحالے [یعنی محال بالذات اورمحال بالغیر دونوں] اٹھ گئے۔ پھر حشر ونشر جنت و ناروغیرہا تمام سمعیات پر ایمان لانے کا کیا ذریعہ ہے؟.... "ــــ مختصراً

[فتاوی رضویہ ۶/۲۲۱ ، ۲۲۲ ، مترجم ۱۵/۳۳۵ ، ۳۳۸]

تو **کذب** وہاں ممکن ماننے سے **لازم** آتا ہے کہ مثلاً حشر نشر حساب کتاب ثواب عذاب کسی شرعی بات پر **یقین نہ** رہ جائے ، خبرِ الٰہی سے یقین اٹھ جائے ، اور یہ لازم **کفرِ صریح** ہے۔ تو **امکانِ کذب** ماننا **یقیناً گمراہی** ہے۔

اور دامانِ باغِ سُبحٰنَ السُّبُوح [ص۱۵۳ ، ۱۵۴] میں فرمایا

۲۶ ۱۳

ــــ" جب اُس کا کذب ممکن ہوا تو اُس کا صدق ضروری نہ رہا ، اور جب اُس کا صدق ضروری نہ رہا تو اُس کی کون سی بات پر اطمینان ہوسکے گا؟.... ہر بات میں احتمال رہے گا کہ شاید جھوٹ کہہ دی ہو؟.... جب وہ جھوٹ بول سکتا ہے تو اس یقین کا کیا ذریعہ ہے کہ اُس نے کبھی نہ بولا؟.... کیا اُسے کسی کا ڈر ہے یا اُس پر کوئی حاکم وافسر ہے جو اُسے دبائے گا اور جو بات وہ کرسکتا ہے نہ کرنے دے گا؟....

ہاں ذریعہ صرف یہی ہوسکتا تھا کہ خود اُس کا وعدہ ہو کہ ہمیشہ سچ بولوں گا ، یا اُس نے فرمادیا ہے کہ میری سب باتیں سچی ہیں۔ مگر جب اُس کا جھوٹ ممکن ٹھہرا تو سرے سے اس وعدہ وفرمان ہی کے صدق پر کیا اطمینان رہا؟.... ہوسکتا ہے کہ پہلا جھوٹ یہی بولا ہو؟......

غرض معاذ اللہ اُس کا کذب مان کر دین وشریعت واسلام وملت کسی کا اصلاً پتا نہیں لگا رہتا ، جزاوسزاوجنت ونار و حساب وکتاب وحشرونشر کسی پر ایمان کا کوئی ذریعہ نہیں رہتا۔ تعالی اللّٰہ عما یقولون الظلمون علوا کبیرا [اللہ بہت بلند وبرتر ہے اُس سے جو ظالم لوگ بول رہے ہیں]۔ علامہ سعدالدین تفتازانی شرحِ مقاصد میں فرماتے ہیں الخ [وہی ارشاد جو اوپر گذرا] "— [فتاوی رضویہ ۲۷۶/۶ ، مترجم ۴۵۳/۱۵]

— " **دلیلِ بست وہشتم**:- قال عَزَّوَجَلَّ

وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰہِ قِیْلًا [النساء ۱۲۲/۴] اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے

آیتِ کریمہ نصِّ جلی [روشن] ہے کہ کذبِ الٰہی محالِ عقلی ہے۔ وجہِ دلالت سنیے!

الخ "— [فتاوی رضویہ ۲۲۷/۶ ۔ مترجم ۳۵۱/۱۵] اس میں پہلے یہ ثابت کیا کہ

......" **ایسی عبارات** اگرچہ **بظاہر** یہ بتاتی ہیں کہ دوسرا زیادہ نہیں۔ مگر **حقیقۃً** ایسی عبارات سے **مقصود** یہ ہوتا ہے کہ دوسرا زیادہ بھی نہیں اور **برابر** بھی **نہیں**۔

سیدِ عالَم صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم سے افضل کوئی نہیں ۔ یعنی ۔ حضور سب سے افضل سب سے بالا رتبہ ہیں ، کوئی حضور کے برابر بھی نہیں "......

اس کے بعد فرمایا

— " تو لاجرم معنیٔ آیت یہ ہیں کہ **مولیٰ** عَزَّوَجَلَّ کی **بات** سب کی باتوں سے زیادہ صادق [**زیادہ سچی**] ہے جس کے صدق کو کسی کلام کا صدق نہیں پہنچتا "—

[ایضاً ۲۲۸/۶] پھر یہ ثابت کیا کہ

......" بات کا سننے والے کی نظر میں **زیادہ سچی** ہونا اس سے ہوتا ہے کہ احتمالِ کذب یعنی **جھوٹ کے احتمال** سے **زیادہ دور** ہو "......

اس کے بعد فرمایا

__" تو **آیتِ** کریمہ کا **مُفاد** یہ قرار پایا کہ **اللّٰہ** عَزَّوَجَلَّ کی **بات** ہر بات سے زیادہ **احتمالِ کذب** سے **پاک** و مُنَزَّہ ہے ، کوئی خبر اور کسی کی خبر اس امر میں [یعنی کذب کے احتمال سے دور اور پاک ہونے میں **اللّٰہ** کی **خبر** کے **برابر** اور] اُس کے مساوی **نہیں ہوسکتی**۔

اور شاید حضراتِ مخالفین بھی اس سے انکار کرتے کچھ خوفِ خدا دل میں لائیں۔

اب جو ہم خبرِ اہلِ تواتر کو دیکھتے ہیں تو وہ بالبداہۃ بروجہِ عادتِ دائمہ ابدیہ غیر متخلّفہ علمِ قطعی یقینی جازم ثابت غیر مُحتَمِل النقیض کو مفید ہوتی ہے جس میں عقل کسی طرح تجویزِ خلاف روا نہیں رکھتی اگر چہ بنظرِ نفسِ ذاتِ خبر و مُخبِر امکانِ ذاتی باقی ہے کہ ان کا جمع علی الکذب قدرتِ الٰہیہ سے خارج نہیں۔ تلویح میں ہے **المتواتر یُوجِب علمَ الیقین بمعنی ان العقل یحکُم حکما قطعیا بانهم لم یتواطؤا علی الکذب و اِنّ ما اتفقوا علیه حق ثابت فی نفس الامر غیر مُحتمِل للنقیض لا بمعنی سلب الامکان العقلی عن تواطؤهم علی الکذب اھ ملخصا.**

مگر ایسا امکان منافیِ قطع بالمعنی الاخص بھی نہیں ہوتا **کما حققه فی المواقف و شرحها و اشار الیه فی شرح المقاصد و شرح العقائد و غیرهما.**

اسے پیشِ نظر رکھ کر **کلامِ باری** تعالیٰ کی طرف چلیے

امکانِ کذب ماننے کے بعد ...... مباحثِ مذکورۂ دلیلِ دوم و فرقِ امورِ عادیہ وارادۂ غیبیہ سے قطعِ نظر بھی ہو تو غایت درجہ اس قدر کہ ...... **کلامِ ربانی** و خبرِ اہلِ تواتر کانٹے کی تول ہم پلّہ ہوں گے۔ جیسا احتمالِ کذب یعنی نافیِ قطع و منافیِ جزم اس

کلامِ پاک میں نہیں اُس سے خبرِ تواتر کا بھی دامن پاک۔ اور بنظرِ امکانِ ذاتی جو احتمالِ عقلی خبرِ تواتر میں ناشی وہ بعینہٖ کلامِ الٰھی میں بھی باقی۔ پھر کلامِ الٰھی کا سب کلاموں سے اصدق [زیادہ سچا] ہونا اور کسی کی بات اُس سے صدقاً بھی ہمسری نہ کرسکنا کہ مُفادِ آیۂ کریمہ تھا معاذ اللہ کب درست آیا؟.....

بخلاف **عقیدۂ** مجیدۂ **اہلِ سنت** وقایة اللّٰہ لھم دامت یعنی **امتناعِ** عقلیِ **کذبِ** الٰہی، کہ اس تقریر پر **کلامِ** مولیٰ جَلَّ وَعَلَا میں کسی طرح **احتمالِ کذب** کا **امکان نہیں**۔

بخلاف خبرِ تواتر کہ احتمالِ امکانی رکھتی ہے۔

اور **یہ** بات قطعاً صرف اُسی کے **کلامِ پاک** سے خاص۔ محال ہے کہ کوئی شخص ایسی صورت نکال سکے کہ کسی غیرِ خدا پر کذب محالِ عقلی ہوجائے۔

عصمت اگر بمعنی امتناعِ صدور و عدمِ قدرت ہی لیجیے تاہم امتناعِ ذاتی نہیں کہ سلبِ عصمت خود زیرِ قدرت۔

اب بحمد اللہ شمسِ تابندہ کی طرح روشن درخشندہ صادق آیا کہ

وَ مَنۡ اَصۡدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيۡلًا [النساء ۴/۱۲۲] اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے

اور اَلۡعِزَّةُ لِلّٰه کیوں نہ صادق آئے؟... کہ آخر ﴿مَنۡ اَصۡدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِيۡثًا﴾ [: اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ۴/۸۷ النساء] یہ دیکھو! یہ منشا تھا علماء کے اس ارشاد کا کہ زیرِ آیتِ کریمہ استدلال میں فرمایا کہ کوئی اُس سے کیونکر اَصۡدَق [زیادہ سچا] ہوسکے کہ **اُس پر تو کذب محال**، اوروں پر ممکن۔ و الحمد للہ رب العلمین.“ ـــ

[ایضاً ۲۲۹/۶ ـ مترجم ۳۵۴/۱۵ ـ سُبُحٰنَ السُّبُّوح، مطبع اہلِ سنت و جماعت بریلی ص ۳۴ تا ۳۶]

گنگوہی حمایتِ دہلوی

پھر مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی نے اسماعیل دہلوی کی حمایت میں خُلفِ وعید کا مسئلہ پیش کیا [ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ۲۶۴/۶ ، مترجم ۴۲۸/۱۵] کہا

امکانِ کذب کا مسئلہ تو اب جدید کسی نے نہیں نکالا بلکہ قدماء میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا خلفِ وعید جائز ہے یا نہیں چنانچہ درِمختار میں ہے **ھل یجوز الخلف فی الوعید فظاھر ما فی المواقف و المقاصد ان الاشاعرة قائلون بجوازہ لانہ لا یُعَدّ نقصا بل جُودا و کَرَمًا.** امکانِ کذب کہ خلفِ وعید کی فرع ہے جو قدماء میں مختلف فیہ ہو چکا ہے۔

مختصراً [براہینِ قاطعہ ص۲ ، ۳]

خُلفِ وعید کے قائل کذب کو محال جانتے ہیں

..... "امکانِ کذب کو خلفِ وعید کی فرع جاننا اور خلفِ وعید میں اختلافِ ائمہ ہونے کے سبب امکانِ کذب میں اختلافِ ائمہ ماننا یہ ائمہ پر افتراء ہے" .....

[ملاحظہ ہو "سبحن السبوح" فتاوی رضویہ ۲۵۳/۶ تا ۲۶۳]

_____ "جو علماء خلفِ وعید کا جواز مانتے ہیں خود وہی کذبِ الٰہی کو محال و اجماعی محال جانتے ہیں۔ جس **مواقف** [المرصد الثانی فی المعاد المقصد السادس ۴۴۷/۲] میں ہے

لا یُعَدّ الخُلف فی الوعید نَقْصا. خلفِ وعید نقص نہیں گنا جاتا۔

اسی مواقف [المقصد السابع فی انه متکلم ۳۶۳/۲] میں ہے

انه تعالیٰ یمتنِع علیه الکذب اتفاقا. کذبِ باری **بالاتفاق محال** ہے۔

جس شرحِ طوالع میں ہے **الخلف فی الوعید حسن.** اسی میں ہے : **الکذب علی اللّٰه**

تعالیٰ محال. [مطالع الانظار ۲/۲۲۹]

جن علامہ جلال دوانی نے شرحِ عقائد [عضدی ص۱۰۲] میں لکھا

ذھب بعض العلماء الی ان الخلف بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ وعید میں

فی الوعید جائز علی اللّٰہ تعالیٰ ، لا خلف اللّٰہ تعالیٰ پر جائز ہے ، نہ وعدہ میں۔

فی الوَعْد ، و بھذا وردت السنة. اور یہی مضمون حدیث میں آیا۔

پھر بعد ذکرِ حدیث اسے عرف وکلامِ عرب سے مؤید کیا۔ کما نقله افندی

اسماعیل حقی فی روح البیان. وہی علامہ جلال فرما چکے

الکذب علیه تعالیٰ محال لا اللّٰہ تعالیٰ کا کذب **محال** ہے **قدرتِ**

تشمَله القدرة. [ایضاً ص۱۰۱] الٰہی میں داخل **نہیں**۔

مگر یہ علماء خود اپنا لکھا نہ سمجھتے تھے کہ ہم متلازم چیزوں میں ایک کا جواز دوسرے کا استحالہ کیونکر مانے لیتے اور اپنے کلام سے آپ ہی تناقض کرتے ہیں؟..... اب صدہا سال کے بعد ان حضرات کو کشف ہوا کہ مذہب کے معنیٰ وہ تھے جو خود اہلِ مذہب کی فہم میں نہ تھے؟..... "—

[سُبُحٰنَ السُّبُّوح ، مطبع اہلِ سنت وجماعت بریلی ص۸۶ ، ۸۷ ،

فتاوی رضویه ۶/۲۵۴ ، مترجم ۱۵/۴۰۵ ، ۴۰۶]

خُلفِ وعید کا مُحَصَّل ومَبْنٰی

نیز یہ تو دیکھو! کہ جو **علماء خُلفِ وعید** کا **جواز** مانتے ہیں وہ خلفِ وعید کا **مُحَصَّل** و **مَبْنٰی** کیا ٹھہراتے ہیں؟..... اور اس تفریعِ شنیع یعنی **امکانِ کذب** کو کیسے طرح طرح سے **دفع** فرماتے ہیں۔

وجہِ اول:- وعید سے انشاء مقصود ہے یعنی ڈرانے دھمکانے کو واقع کرنا مقصود ہے ، واقع ہونے والی بات کی خبر دینا مقصود نہیں۔ [ملاحظہ ہو مسلّم الثبوت اور اُس کی شرح فواتح

الرحموت [۱/۵۱] سے سُبْحٰنَ السُّبُّوح ، فتاوی رضویہ ۶/۲۵۴ ، مترجم ۱۵/۴۰۶]

کذب کا احتمال خبر میں ہوتا ہے ، انشاء میں کذب کا احتمال نہیں ہوتا ، تو وعید اس مقصود پر سرے سے احتمالِ کذب کا محل ہی نہیں۔ تو وعید کا خلاف ہونے سے کذب کہاں سے ہو سکے گا؟....

وجہِ دوم:- **وعید** کی آیتیں عفو و **مغفرت** کی آیتوں سے **مخصوص** و مقیّد ہیں۔ جن آیتوں میں وعید ہے کہ جو یہ گناہ کریں اُس کی یہ سزا پائیں گے اُن آیتوں میں قیدو تخصیص ہے اور معنی یہ ہے کہ جنہیں معاف نہ فرمائے گا وہ سزا پائیں گے۔ اور یہ قیدو تخصیص قرآنِ عظیم ہی کی دوسری آیتوں سے معلوم ہے ، جیسے

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرِکَ بِہٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ [النساء ۴/۴۸]	بے شک اللّٰہ تعالیٰ کفر کو معاف نہیں فرماتا اور کفر سے نیچے جتنے گناہ ہیں جسے چاہے گا بخش دے گا۔

امکانِ کذب کہاں نکلا؟....

— " جب یہ معنی خود قرآنِ عظیم ہی نے ارشاد فرمائے تو جوازِ خلف کو معاذ اللّٰہ امکانِ کذب سے کیا علاقہ رہا؟..... امکانِ کذب تو جب نکلتا کہ جزماً حتماً وعید فرمائی جاتی۔ اور جب خود مُتَکَلِّم جَلَّ وَعَلا نے اسے مقیّد بعدمِ عفو فرما دیا ہے تو چاہے واقع ہو یا نہ ہو ہر طرح اُس کا کلام یقیناً صادق جس میں احتمالِ کذب کو اصلاً دخل نہیں۔

یہ وجہ اکثر کتبِ علماء مثل تفسیر بیضاوی انوار التنزیل و تفسیر عمادی ارشاد العقل السلیم و تفسیرِ حقی روح البیان و شرحِ مقاصد وغیرہا میں اختیار فرمائی۔

لطف یہ ہے کہ خود وہی رد المحتار جس سے مدعیِ جدید غیر مہتدی ورشید نے مسئلۂ خلف میں خلاف نقل کیا اُسی رد المحتار میں اُسی جگہ اُسی قولِ جواز کے بیان میں فرمایا

حاصل ھذا القول جواز التخصیص لِمَا دل علیه اللفظ بوضعه اللُغوی من العموم فی نصوص الوعید.

اس قول کا **حاصل** یہ ہے کہ نصوصِ وعید میں جو ظاہر لفظ اپنے معنیٔ لغوی کی رو سے عموم پر دلالت کرتا ہے ..... کہ جو شخص ایسا کرے گا یہ سزا پائے گا ..... اس میں تخصیص جائز ہے۔

یعنی عام مراد نہ ہو بلکہ اُن لوگوں کے ساتھ خاص ہو جنہیں مولیٰ تعالیٰ عذاب فرمانا چاہے"— [سُبحٰنَ السُّبُّوح ، فتاوی رضویه ۲۵۴/۶ ، ۲۵۵ ، مترجم ۴۰۷/۱۵]

وجہِ سوم:- ——" اگر بالفرض کوئی نص مفیدِ تخصیص وتقییدِ وعید نہ بھی آتا تاہم **کریم** کی **شان** یہی ہے کہ غیر متمرد غلاموں کے حق میں وعید بنظرِ تہدید فرمائے اور اُس سے یہی مراد لے کہ اگر ہم معاف نہ فرمائیں تو یہ سزا ہے۔ خلاصہ یہ کہ قرینۂ کرم تخصیص وتقیید کے لیے بس ہے اگرچہ مُخَصِّصِ قولی نہ ہو۔

اقول : و به یحصُل قِران المخصِص و المخصَص ، بخلاف ما سَبَقَ ، فهو خاص بمذهب من یجیز التراخی و الانفصال ، و هذا جار علی مذهب الکل.

یہ وجہِ وجیہ فقیر غفر اللّٰہ تعالیٰ له کے خیال میں آئی تھی یہاں تک کہ علامہ خیالی رحمه اللّٰہ تعالیٰ کو دیکھا کہ حاشیۂ شرحِ عقائد میں اس کی تصریح فرمائی حیث قال

لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يَبْنِيَ اخباره على المشية و ان لم يصرح بذلك بخلاف الوَعْد، فلا كذب و لا تبديل.

یعنی امید ہے کہ **خلفِ وعید** جائز ماننے والے یہ **مراد** لیتے ہیں کہ کریم جب وعید کی خبر دے تو اُس کی شان کے لائق یہی ہے کہ اپنی خبر کو مشیت پر **مَبْنِی** رکھے اگرچہ کلام میں اس کی تصریح نہ فرمائے، بخلاف وعدہ کے۔ تو **خلفِ وعید** میں **نہ کذب ہے نہ بات بدلنا**۔

مسلمانو! دیکھا کہ خلفِ وعید جائز ماننے والے اس تفریعِ ناپاک [امکانِ کذب] سے کس قدر دور بھاگتے اور کس کس وجہ سے اسے علانیہ رد کرتے ہیں "—— مختصراً

[سُبحٰنَ السُّبُّوح، فتاوی رضویہ ۶/۲۵۵، مترجم ۱۵/۴۰۷، ۴۰۸]

خُلفِ وعید اور معافی میں نسبتِ تساوی

—— " علمائے مُجَوِّزین کے طریقِ استدلال و مناظرہ وجدال شاہدِ عدل ہیں کہ ان کے نزدیک "خُلفِ وعید" و "عفو و مغفرت" میں نسبتِ تساوی [برابری کی نسبت اور دونوں جانب سے توافقِ کُلّی ہے] الخ "—— [فتاوی رضویہ ۶/۲۵۷، مترجم ۱۵/۴۱۲]

یعنی معافی ہوئی تو خُلفِ وعید ہوا، خُلفِ وعید ہوا تو معافی ہوئی۔

خُلفِ وعید میں جو اختلاف ہے وہ کیا ہے؟.....

—— " جب خُلف بمعنی تبدیل [بات بدلنا] کے **استحالہ** پر **اجماعِ قطعی** قائم اور بمعنی مساویِ عفو **بالاجماع جائز** بلکہ واقع تو علمائے مُجَوِّزین و محققین مانعین میں نزاع [اختلاف] کس امر پر ہے؟.....

اقول:- و باللّٰہ التوفیق. منشأ نزاع اس اطلاقِ خُلف کی تجویز ہے مُجَوِّزین نے خیال کیا کہ خُلفِ وعید معاذ اللّٰہ کسی عیب ومنقصت کا نشان نہیں دیتا بلکہ **عفوو** کرم پر دلیل ہوتا اور **محلِّ مدح** وستائش میں بولا جاتا ہے۔ بنا برآں خُلفِ وعید کی تجویز کی [خُلفِ وعید کہنا جائز مانا]۔

محققین نے دیکھا کہ [یہ] لفظ معنیٔ محال یعنی تبدیلِ مقال [یعنی بات بدل دینے] کو مُوہِم ، اور یہاں ایہامِ محال بھی منع میں کافی ، کما نصوا علیه فی مسئلة معقد العز ، اوراس کے ساتھ وقوعِ تمدح صرف مخلوق میں ہے ، خالق عَزَّوَجَلَّ کا ان پر قیاس صحیح نہیں ، لاجرم اس تجویز سے تحاشی کی۔

خلاصہ یہ کہ **آیـــاتِ وعید** میں بہ نظرِ ظاہرِ عموم عدمِ وقوع ایک **صورتِ خُلف** میں ہے۔ اگرچہ بہ نظرِ تخصیص وتقیید **حقیقتِ خُلف** سے قطعاً مُنزَّہ۔

[وعید کی آیتوں میں عموم کو دیکھتے ہوئے وعید کا واقع نہ ہونا ایک **صورتِ خُلف** میں ہے ، اگرچہ تخصیص وتقیید [کہ ہم معاف نہ فرمائیں تو سزا ہوگی] کو دیکھتے ہوئے وعید کا واقع نہ ہونا **حقیقتِ خلف** سے یقیناً **پاک** و مُنزَّہ ہے]۔

مُجَوِّزین اسی خلفِ صوری کو خُلفِ وعید سے تعبیر کرتے اوراسے [یعنی خُلفِ صوری پر خُلفِ وعید کے اطلاق کو] جائز رکھتے ہیں کہ مفیدِ مدح ہے۔ اور محققین منع فرماتے ہیں کہ موہمِ نقص وقدح ہے۔ '' ـــ مختصراً

[سُبُحٰنَ السُّبُوح ص۱۰۶ ، فتاوی رضویہ ۲۶۲/۶ ، مترجم ۴۲۳/۱۵ ، ۴۲۴]

ـــ ''**خُلفِ وعید**'' کا **لغوی معنی** ہے : جرم پر جو سزا دینے کو کہا ہے اُس کے خلاف کرنا ، اس لغوی معنی سے ذہن میں فوراً یہ آتا ہے کہ ''خلفِ وعید'' بات کا بدلنا ہے ، یہی ایہام ہے۔ اور بات کا بدلنا میرے رب پر محال ہے ، تو لفظِ ''خُلفِ وعید'' میں معنیٔ محال کا ایہام ہے۔ ←

جائز ماننے والے معافی کو خُلف کہتے
معافی میں اختلاف نہیں

—" ورنہ اگرخیالِ معنی کیجیے توبلاشبہہ وہ جس امرکو

[یعنی جس گنہگارمسلمان کے لیے مشیتِ الٰہی میں عفوومغفرت ہے اُسے معاف فرمانے کو]

خلف کہتے ہیں [وہ] قطعاً بالاجماع جائز و واقع۔

ولہذا علامہ شہاب الدین خفاجی مصری نے نسیم الریاض شرحِ شفائے امام قاضی عیاض میں مسئلۂ خلف کو اہلِ سنت کا اتفاقی قرار دیا اوراس میں خلاف صرف معتزلہ کی طرف نسبت کیا حیث قال

الوعید لا یجوز تخلفه عند المعتزلة لقولهم بانه یجب علی اللّٰه تعالیٰ تعذیب العاصی. [نسیم الریاض ۵۳۱/۴]

پُرظاہرکہ اس نسبت کا منشأ وہی نظرِ معنیٰ ہے کہ معنیٔ مقصودِ مجوزین [خُلفِ وعیدکو جائز کہنے والے علماء "خلف" سے جو "معنی" مرادلیتے ہیں یعنی جن کے لیے مشیتِ ازلِ الٰہی میں معافی ہے اُنہیں **معاف فرمانا** اس معنی] کے جواز میں واقعی اشقیائے معتزلہ ہی کو خلاف ہے **اہلِ سنت** میں کوئی اس کا **منکر نہیں**۔"—

[سُبحٰنَ السُّبُّوح ص ۱۰۶ ، ۱۰۷، فتاوی رضویه ۲۶۲/۶ ، مترجم ۴۲۴/۱۵ ، ۴۲۵]

← جبکہ "**خُلفِ وعید**" جوعلماء بولتے ہیں اُس سے **مراد** یہ لیتے ہیں کہ جس مجرم کی معافی کے لیے میرے رب کی پہلے ہی سے مشیتِ ازلی ہے اُسے **معاف فرمانا**۔

یہی ہے عدمِ وقوع یعنی وعیدکا واقع نہ ہونا۔ اوریہی ہے صورتِ خُلف یعنی دیکھنے میں خُلف۔ مگرحقیقت میں خُلف نہیں ہے ، کیونکہ یہ ہرگزہرگزبات بدلنا نہیں ہے۔

خُلف جھوٹ کے معنی میں بہ اجماعِ اہلِ سنت باطل

ــــ ’’ جس طرح معنیٔ **کذب** و **تبدیل** کے **بُطلان** پر اہلِ سنّت بلکہ اہلِ مِلَل بلکہ اہلِ عقل کا **اجماع** ہے جس میں کسی فرقہ کا خلاف معلوم وظاہر نہیں۔

یہ ہے بحمد اللّٰہ محلِ نزاع کی تقریرِ انیق وتقریرِ رشیق۔ و الحمد للّٰہ ولی التوفیق علی الھام التحقیق و ارشاد الطریق.

امام **محقق** مدقق علامہ **حلبی** نے اسی حلیـــــہ میں **جوازِ خلف مان کر معنیٔ کذب** و **تبدیل** سے وہ **تحاشیِ عظیم** فرمائی جس کی نقل حجتِ سابعہ میں گذری پھر تصریحِ مراد کی یوں ارشاد کی

المراد بالوعید صورۃ العموم بالوعید من ارید بالخطاب. مسئلۂ جوازِ خلف میں وعید سے صورتِ عموم مراد ہے کہ بظاہر حکم سب مخاطبوں کو شامل نظر آتا ہے۔

یعنی تنہا الفاظِ وعید پر نظر کیجیے تو صاف یہی حکم معلوم ہوتا ہے کہ جو ایسا کریں گے سب سزا پائیں گے ، پھر جبکہ بدلائلِ قاطعہ ثابت ہوا کہ بعض کو نہ ہوگی تو بظاہر وعید متخلف ہوئی ، حالانکہ وہ عموم صرف صوری تھا ، نہ حقیقی ، کہ حقیقت میں **عموماتِ وعید آیاتِ مَشیَّت** سے مکتسبِ **تقیید** جن کا حاصل یہ کہ **ہم معاف نہ فرمائیں تو سزا ہوگی**۔

بس اس قدر **مُحَصَّلِ خُلف** ہے جسے معاذ اللّٰہ **کذب** وتبدیل سے **کچھ علاقہ نہیں**۔

پھر اس مراد ومقصود کی تحقیق فرما کر ارشاد کرتے ہیں

ثـم حيث كان المراد هـذا فالوجه ترك اطلاق جـواز الخلف فى الوعد و الـوعيـد دفعـا لايهـام ان يـكـون الـمـراد مـنـه هذا المحال.

جب معلوم ہوگیا کہ جوازِ خلف سے صرف اس قدر مراد ہے نہ وہ کہ معاذ اللّٰہ امکانِ کذب کوراہ دے کہ **کذب** و **تبدیل** تو یقیناً اللّٰہ تعالیٰ پر **مستحیل** ، تو مناسب یہی ہے کہ وعدہ یا وعید کسی میں جوازِ خلف کا لفظ نہ بولیں کہ اس سے کسی کو اس معنیٰ محال [**امکانِ کذب**] کا **وہم** نہ گذرے۔

واقعی امامِ ممدوح کا گمان بجا تھا آخر دیکھیے نا کہ اس چودھویں صدی میں جہال سفہاء کو وہ **وہم** آڑے ہی آیا و العياذ باللّٰه سبحنه و تعالیٰ. "__

[سُبُحٰنَ السُّبُّوح ص ۱۰۶ تا ۱۰۸، فتاوی رضویه ۲۶۲/۶ ، ۲۶۳ ، مترجم ۴۲۴/۱۵ ، ۴۲۵]

دیوبندیہ کا خُلف بمعنیٰ تبدیل سے امکانِ کذب پر استناد

اور "خُلف" اس معنیٰ میں کہ متکلم ایک بات کہہ کر پلٹ جائے اور جو خبر دی تھی اُس کے خلاف عمل میں لائے یہ بے شک **کذب** [یعنی جھوٹ] کی ایک قِسم ہے ، کیونکہ کذب واقع کے خلاف خبر دینے ہی کا نام ہے۔

اس معنیٰ پر خُلف کو ممکن مانو تو کذب کو ممکن ماننا ہوگا ، اور خُلف کو واقع مانو تو کذب کو واقع ماننا ہوگا۔

کیونکہ یہ جانبِ وجود ہے [یعنی خلف کا ہوسکنا یا ہونا ہے] ، اور جانبِ وجود میں ایسانہیں ہوسکتا کہ قِسم بغیر مَقْسِم کے ہو۔

___ جیسے سفیدی رنگ کی ایک قِسم ہے ، اور رنگ مَقْسِم ہے ، تو ایسانہیں ہوسکتا کہ ←

گنگوہی صاحب نے کلامِ علماء میں "**خُلف**" کا **یہی معنی** [یعنی بات بدلنا] سمجھا ،

اسی لیے خُلف کے جواز یعنی امکان سے **کذب** کا **امکان** نکالا۔

حالانکہ عالَم میں کوئی عالِم اس معنیٰ کا قائل نہیں ، بلکہ حضراتِ علماء اس گندے معنی کا سخت شدید رد کرتے ہیں ، اور جوازِ خُلف کو تخصیصِ نصوص و تقییدِ وعید وغیرہ ایسے امور پر بناء کرتے ہیں جن کے بعد نہ معاذ اللہ کہہ کر پلٹنا نہ بات کا بدلنا۔

[اقتباس بہ تسہیل از فتاوی رضویہ ۶/۲۵۸]

اس استناد سے دیوبندیہ پر اُس وقت وقوعِ کذب ماننا لازم

مگر وہابیہ **دیوبندیہ** کو ضد ہے کہ نہیں ، **خُلف** کا وہی معنی ہے **بات بدلنا** ، تو جن علماء کے قولِ جوازِ خُلف سے اپنے امکانِ کذب پر استدلال کر رہے ہیں وہ **خُلفِ** وعید کو صرف جائز و ممکن ہی نہیں مانتے بلکہ بالیقین **واقع** مانتے ہیں۔

[ملاحظہ ہو "سُبحٰنَ السُّبُّوح" فتاوی رضویہ ۶/۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱]

تو جب خُلف کے امکان سے وہابیہ دیوبندیہ کے نزدیک کذب کا امکان ثابت ہوتا ہے تو لازم کہ خُلف کے وقوع سے کذب کا وقوع ثابت ہوگا۔

اسی سلسلے میں امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے گنگوہی صاحب سے اس وقت [تکفیر سے پہلے ۱۳۰۷ھ میں] فرمایا تھا

← سفیدی ہو اور رنگ نہ ہو۔

رہا جانبِ عدم میں [یعنی نہ ہوسکنا یا نہ ہونا میں] تو ایسا ہوسکتا ہے کہ قِسم نہ ہو اور مَقْسِم ہو ، مثلاً سفیدی نہ ہو اور رنگ ہو۔

ـــــ" امام محمد محمد محمد ابن امیر الحاج حلبی رحمه الله تعالیٰ نے اسی حلیہ میں ..... جواسی ردالمحتار کی جس سے آپ ناقل ہیں اس مقام میں ماخذ ہے ..... صاف بتادیا کہ خُلفِ وعید صرف **عفو** سے عبارت ہے۔ حلیہ کی عبارت یہ ہے

الدعاء المذکور یستلزم انه یجوز الخلف فی الوعید ، و ظاهر المواقف و المقاصد ان الاشاعرة قائلة به لانه لا یُعَدّ نَقْصا بل جُودا و کَرَمًا ، و لهذا مدَح به کعب بن زهیر رضی الله تعالیٰ عنه رسولَ الله صلی الله تعالیٰ علیه و سلم ، حیث قال

دعائے مذکور اس کو مستلزم ہے کہ خُلفِ وعید جائز ہے۔ اورظاہر کلامِ "مواقف" و "مقاصد" یہ ہے کہ اشاعرہ خُلفِ وعید جائز مانتے ہیں اس لیے کہ خُلفِ وعید کو عیب نہیں سمجھا جاتا بلکہ کرم و نوازش گنا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرتِ کعب رضی الله تعالیٰ عنه نے میرے **آقا** صلی الله تعالیٰ علیه و آله و سلم کی خُلفِ وعید سے مدح کی کہ کہا

نُبِّئْتُ ان رسول الله **اوعدنی** و **العفو** عند رسول الله مأمول ـــ

ـــ ـــ" جب سیدِ عالَم صلی الله تعالیٰ علیه و سلم نے کعب بن زہیر رضی الله تعالیٰ عنه کا خون اُن کے زمانۂ نصرانیت میں مباح فرمادیاہے اُن کے بھائی بجیر بن زہیر رضی الله تعالیٰ عنه نے اُنہیں لکھا فطُرْ الیه فانه لا یَرُدّ من جاء تائبا : ان کے حضور اُڑ کر آؤ جوان کے سامنے توبہ کرتا حاضر ہو یہ اُسے کبھی رد نہیں فرماتے۔ مطالع المسرات. اسی بناء پر کعب رضی الله تعالیٰ عنه جب حاضر ہوئے راہ میں قصیدۂ نعتیہ بانت سعاد نظم کیا جس میں عرض رسا ہیں

اُنْبِئْتُ ان رسول الله اوعدنی و العفو عند رسول الله مأمول

انی اتیت رسول الله معتذرا و العذر عند رسول الله مقبول

←

دیکھو! صراحۃً ''مدح بالعفو'' کو ''مدح بخلفِ وعید'' قرار دیا۔ اسی طرح ختمِ بحث میں قولِ ابن نباتہ مصری الحمد للّٰہ الذی اذا وعَد وفا واذا **اوعد عفا** کو اسی باب سے ٹھہرایا۔

اب آپ ہی بولیے آپ کے مذہب میں عفو بالیقین واقع ہے یا نہیں؟.... اگر ہے تو وہی خلف ہے ، اور تم خُلف کو اصلِ کذب سمجھے تو اپنے خدا کو یقیناً کاذب کہہ چکے یا نہیں؟.... " — ملخصاً [سُبحٰنَ السُّبُّوح ص۱۰۳،۱۰۴ ۔ فتاوی رضویہ ۶/۲۶۱ ۔ مترجم ۱۵/۴۲۱،۴۲۲]

التزامِ وقوع

اسی لازم کا اُس ''فتوے'' میں التزام ہےعـــ جس کا گنگوہی صاحب کا ہونا بداہۃً ثابت ہے جس میں گنگوہی صاحب نے اللّٰہ عَزَّوَجلَّ کے لیے معاذ اللّٰہ ''وقوعِ کذب'' یعنی ''جھوٹ بولا'' ماننے کو کہا کہ ''فسق درکنار گمراہی بھی نہیں'' معاذ اللّٰہ تعالیٰ.

اس پر **امام اہلسنّت** قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ۱۳۲۰ھ میں گنگوہی صاحب کی **تکفیرکی** ، اور دوسرے سفرِ حج اواخرِ ۱۳۲۳ھ اور اوائلِ ۱۳۲۴ھ میں **حرمین شریفین** کے **علمائے اہلِ سنت** رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھم کی خدمات میں عرض کی تو اُن حضرات نے

← مجھے خبر پہنچی کہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم نے میرے لیے سزا کا حکم فرمایا ہے اور رسول کے ہاں معافی کی امید کی جاتی ہے اور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کے حضور معذرت کرتا ہوا حاضر ہوا اور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کی بارگاہ میں عذر دولتِ قبول پاتا ہے " — [فتاوی رضویہ مترجم ۱۵/۶۵۳]

عـــ ملاحظہ ہو اس کی روشن تفصیل ''**کوکبۂ نیّرہ** برکذبِ دیوبندیہ'' میں۔

خوبی وخوش اسلوبی اور جوشِ دینی سے تکفیر کی **تصدیق** و **تائید** فرمائی جو حُسَامُ الْحَرَمَیْن عَلٰی مَنْحَرِ الْکُفْرِوَالْمَیْن میں ۱۳۲۶ھ میں چھپ کر شائع ہوئی ، پھر **ہند وسندھ** کے **علمائے اہلِ سنت** کی تصدیقیں الصَوَارِمُ الْھِنْدِیَّۃ عَلٰی شَیَاطِیْنِ الدّیوبندِیۃ میں چھپ کر شائع ہوئیں۔

آخری رَدِّ متین

امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

__ ”سب کچھ جانے دیجیے مگر یہ **آیۂ کریمہ** ﴿وَ لٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ وَ خَاتَمَ النَّبِیّٖنَ﴾ بھی معاذ اللّٰہ کوئی وعید ہے جس کے امکانِ کذب کو جوازِ خُلف پر متفرع کیجیے گا؟.... یہ تو **وعدہ** ہے یعنی حضور **سیدِ عالَم** صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کو **بشارتِ** عظیمہ کہ ..... تمہیں اس فضلِ جلیل [ختمِ نبوت یعنی سب میں **آخری نبی** ہونے کی بلندو بالا برتری] سے مُشَرَّف کیا گیا تمہاری شریعتِ مُطَہّرہ کو شرفِ **افضلیت** بخشا تم **ناسخِ اَدیان** ہوئے تمہارے دینِ متین کا ناسخ کوئی نہ آئے گا تم سب سے **بلند** و **برتر** رہے تم سے بالا کوئی ہوا نہ ہوگا ......

اس میں **خُلف** تو ہر طرح **بالاجماع محال** ہے ، پھر تمہارے امام [دہلوی] کا کیا کام نکلا؟.... اور مخالفتِ اجماعِ مسلمین و اِحداثِ بدعتِ ضالّہ فی الدین کا داغ کیونکر مٹا؟.... ہاں یہ کہ اُس کی اور ساتھ لگے تمہاری عقل ودیانت کا کام تمام ہوا ، اسے کام نکلنا سمجھ لیجیے چاہے کام ہوجانا ، قسمت کا بدا کہ دین ودیانت سے یوں کٹی چھٹی اور امام بے چارے کی بات بھی نہ بنی “__ [فتاوی رضویہ ۶/۲۶۴ _ مترجم ۱۵/۴۲۸ ، ۴۲۹]

امکانِ کذب پر دیوبندیہ کا دوسرا استدلال

سُبُحٰنَ السُّبُّوُح کے استفتاء منقول فتاوٰی رضویہ [۲۱۲/۶] میں سائل نے لکھا

____" مولوی ناظر حسن دیوبندی مدرس اول مدرسہ عربی میرٹھ نے مسجد کوٹ پر بلند آواز سے چند مسلمانوں میں کہا کہ

ہمارا تو اعتقاد یہ ہے کہ خدا نے کبھی جھوٹ بولا نہ بولے مگر بول سکتا ہے بہشتیوں کو دوزخ اور دوزخیوں کو بہشت میں بھیج دے تو کسی کا اجارہ نہیں اور یہی امکانِ کذب ہے

انتہی۔ "__

رد

قولہ: مگر بول سکتا ہے

اقول:- "__

اُنْظُرْ کَیْفَ یَفْتَرُوْنَ عَلَی اللّٰهِ الْکَذِبَ ط دیکھو کیسا اللہ پر جھوٹ باندھ رہے ہیں اور یہ کافی ہے صریح گناہ۔
وَ کَفٰی بِہٖٓ اِثْمًا مُّبِیْنًا [النساء ۵۰/۴] "__

[فتاوی رضویہ ۲۶۸/۶ ، مترجم ۴۳۶/۱۵]

یہ کھلی گمراہی ہے جیسا کہ اس پر سُبُحٰنَ السُّبُّوُح سے واضح و روشن نصوص و دلائل سے مُزَیَّن بیان کا ایک نمونہ گذرا۔

قولہ: بہشتیوں کو دوزخ الخ

اقول:- **اولاً**:- **خبرِ الٰہی میں** معاذ اللہ **خلاف** ہونا یہ **کذب** ہے اور **محال بالذات** ہے۔

بہشتیوں کو بہشت میں اور دوزخیوں کو دوزخ میں بھیجنے کی اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے خبر

دی ہے ، اور **خلافِ** مَا اَخۡبَرَ بِهٖ یعنی **جس چیز** کی اُس نے **خبر دی** ہے اُس چیز کے **خلاف چیز** پر بھی وہ قادر ہے ، اور وہ خلاف چیز اپنی نفسِ ذات میں **ممکن** ہے جسے خبرِ الٰہی نے محال کر دیا ، تو وہ چیز محال بالغیر ہوئی۔

وہ خلاف چیز محال بالغیر اس لیے ہوئی کہ اُس کے وقوع سے خبرِ الٰہی کا کذب لازم آتا ہے ، اور خبرِ الٰہی کا کذب محال بالذات ہے۔ یہی کذب وہ غیر ہے جس نے اُس ممکن اور خلاف چیز کو محال کر دیا ، اور وہ چیز محال بالغیر ہوگئی۔

مگر وہ **خلاف چیز کذب نہیں** ہے۔ کہ اُس خلاف چیز کے زیرِ قدرت ہونے سے کذب زیرِ قدرت ہو۔

فان الکذب فی الکلام. [رحمة الملکوت ۱/۶] | **کذب کلام میں ہوتا ہے**۔

کذب کہتے ہیں : واقع کے خلاف خبر دینے کو۔

__" کذب نہیں مگر خلافِ واقع خبر دینا "__ [فتاوی رضویہ ۶/ ۲۵۸]

و **الکلام** صفته. [رحمة الملکوت ۱/۶] | یہاں **کلام** اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کی **صفت** ہے۔

تو کذب روا ٹھہرانے والے کلامِ الٰہی سُبۡحٰنَهٗ میں قبح و نقص روا ٹھہرا رہے ہیں۔

مستفتیِ "سبحٰن السبوح" نے **کلام** ہی میں کذب کا امکان ماننا دیوبندی سے نقل کیا کہ | جھوٹ بول سکتا ہے | جیسا کہ اوپر منقول ہوا۔

اسماعیل **دہلوی** نے **کلام** ہی میں کذب کو ممکن کہا ،

"پیکانِ جانگداز بر جانِ مُکَذِّبانِ بے نیاز" [ص ۱۳۸] میں ہے

__" ائمۂ دین و علمائے مسلمین نے فرمایا تھا

الکذب نقص و النقص علی اللّٰہ جھوٹ عیب ہے اور ہر عیب خدا

تعالیٰ محال. پر محال۔

تفسیرِ کبیر و تفسیرِ بیضاوی و تفسیرِ مدارک و شرحِ مقاصد و طوالع الانوار و شرحِ سنوسیہ و شرحِ عقائدجلالی و مسلم الثبوت و تفسیرِ عزیزی وغیرہا کتبِ عقائدوتفسیرو اصول میں اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کا کذب محالِ قطعی ہونے پر یہ دلیل علمائے اسلام نے ذکر فرمائی [ملاحظہ ہو سبحن السبوح فتاوی رضویہ ۶/۲۲۰] "۔

نیز حاشیہ سُبُحٰنَ السُّبُّوح میں ہے

۔" علمائے دین نے جو ارشاد فرمایا کہ "کذب عیب ہے اور عیب اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر محال"

حضرت [یعنی مولوی اسماعیل دہلوی] اس کے رد میں یوں اپنا خبثِ نفس ظاہر کرتے ہیں

قولہ:۔ وھو محال لانہ نقص و النقص علیہ تعالیٰ محال.

علمائے اہلسنّت نے کہا: کذب اللّٰہ تعالیٰ پر محال ہے کیونکہ کذب نقص وخرابی ہے اور نقص اللّٰہ تعالیٰ پر محال ہے۔

اقول:۔ اگر مراد از محال ممتنع لذاتہ است کہ تحتِ قدرت الٰہیہ داخل نیست پس لانسلم کہ کذبِ مذکور محال بمعنی مسطور باشد چہ عقدِ **قضیۂ غیر مطابقہ للواقع** و القائے آں بر ملائکہ وانبیاء خارج از قدرتِ الٰہیہ نیست۔

میں کہتا ہوں محال سے اگر ممتنع لذاتہ مراد ہے جو تحتِ قدرتِ الٰہی داخل نہیں تو ہمیں تسلیم نہیں کہ کذبِ مذکور محال بالذات ہے کیونکہ **واقع کے برخلاف کلام** تیار کر کے ملائکہ و انبیاء پر القاء کرنا قدرتِ الٰہی سے خارج نہیں۔

کذبِ مذکور آرے منافیِ حکمتِ اوست پس ممتنع بالغیر ست۔

ہاں کذبِ مذکور اُس کی حکمت کے منافی ہے اس لیے محال بالغیر ہے۔

ولہذا **اعدامِ کذب** را از **کمالاتِ** حضرتِ **حق** سبحنہ می شمارند و اوراجَلَّ شَانُہٗ بآں مدح

می کنند

بخلاف اخرس و جماد کہ ایشاں را کسے بعدمِ کذب مدح نمی کند

و پر ظاہر است کہ **صفتِ کمال** ہمیں ست کہ شخصے قدرت بر تکلم بہ کلامِ کاذب می دارد و بنا بر رعایتِ مصلحت و مقتضائے حکمت بتنزہ از شوب کذب تکلم **بکلامِ کاذب** نمی نماید ہماں شخص ممدوح می گردد بسلبِ عیب کذب و اتصاف بکمالِ صدق۔

بالجملہ **عدمِ تکلم بکلامِ کاذب** ترفعاً عن عیب الکذب و تنزہاً عن التلوث بہ از **صفاتِ مدح** است و بنا بر عجز از تکلم **بکلامِ کاذب** ہیچ گونہ از صفاتِ مدائح نیست یا مدحِ آں بسیار ادون است از مدحِ اول۔

اسی لیے **عدمِ کذب** اللّٰہ تعالیٰ کے **کمالات** و **صفاتِ مدائح** سے ہے جس سے اُس کی مدح کی جاتی ہے۔

گونگے یا پتھر کی کوئی تعریف نہیں کرتا کہ یہ جھوٹ نہیں بولتے۔

پُر ظاہر کہ **صفتِ کمال** وقابلِ مدح یہی ہے کہ متکلم باوجودِ قدرت بہ لحاظِ مصلحت عیب و آلائش سے بچنے کو **جھوٹا کلام** کرنے سے باز رہے۔

جھوٹی بات بولنے جھوٹا کلام کرنے پر سرے سے قدرت ہی نہ ہو تو **جھوٹ نہ بولنا** کوئی خوبی کوئی قابلِ تعریف **صفت** نہیں ، یا جھوٹ بولنے پر قدرت ہونے کے مقابلے میں بہت نچلے درجے کی خوبی ہے۔

دیکھو! دہلوی کی گمراہانہ گفتگو "**کلام**" ہی کے بارے میں ہے۔ اسی کی طرف حضرت مولٰینا **عبدالسمیع** رامپوری علیہ الرحمۃ و الرضوان نے اشارہ فرمایا تھا کہ

—" کوئی جنابِ باری عَزَّ اسۡمُہٗ جس کی شان عالی یہ ہے ﴿مَنۡ اَصۡدَقُ مِنَ اللّٰہِ حَدِیۡثًا﴾ [اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی۔ ۴/۸۷ النساء] اُس کو امکانِ کذب کا دھبّا لگاتا ہے "— [انوارِ ساطعہ]

گنگوہی صاحب نے اس کے رد اور اسماعیل دہلوی کی حمایت میں کہا

اقول:- امکانِ کذب کا مسئلہ تو اب جدید کسی نے نہیں نکالا الخ [براہینِ قاطعہ ص۲]

تو دہلوی و گنگوہی صاحبان **کلامِ الٰہی** سُبۡحٰنَہٗ ہی میں کذب کو ممکن مان رہے ہیں جو کہ صریح گمراہی اور کفرِ لزومی ہے جس کا بیان گذرا۔

ثانیاً :- اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے بہشتیوں کو جنت اور دوزخیوں کو جہنم میں بھیجنے کی صرف **خبر** ہی نہیں دی بلکہ اُس کے **علم** میں بھی یہی ہے ، تو اس کے برخلاف بہشتیوں کو دوزخ اور دوزخیوں کو جنت میں بھیجنے پر اُس کے قادر ہونے سے اگر **معاذ اللّٰہ** اُس کا کذب ممکن ثابت ہو ، اور کذب صدق کا زائل ہونا ہی ہے ، تو اس دیوبندی دلیل سے اُس کا **علم** زائل ہونا بھی ممکن ثابت ہوگا ؟....

بہشتیوں کو دوزخ میں بھیجنا اگر **خبرِ** الٰہی کے خلاف ہے تو **علمِ** الٰہی سُبۡحٰنَہٗ کے بھی خلاف ہے۔ اب نہ بھیجنا تحتِ قدرت ہونے سے ان کے نزدیک معاذ اللّٰہ **کذب** یعنی زوالِ صدق کا **امکان** نکلا تو معاذ اللّٰہ **زوالِ علم** کا بھی **امکان** نکلے گا ؟....

۱۰ـــ الهَيبَةُ الجَبَّارِيّة عَلٰی جَهَالَةِ الۡاَخۡبَارِيّة [ص۱۴۶ ؛ طبع لاہور ص۱۱۹ ، ۱۲۰] میں دیوبندیوں کی بولی نقل کی کہ

ـــ " قولہا:- پھر [امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہ تعالیٰ نے] لکھا ہے کہ خلافِ معلوم و اخبار مقدور ہے جو مستلزمِ امکانِ کذب ہے۔ " ـــ پھر اس کے رد میں فرمایا

ـــ " **اقول**:- بھلے مانس دلیل میں خلافِ معلوم و خلافِ اخبار دونوں ، اور نتیجہ میں صرف امکانِ کذب ؟.... امکانِ جہل بھی کیوں نہیں مانتا ؟.... " ـــ

اور اُس کا **علـــم** مقتضائے ذات و لازمِ ذات ہے ، اور زوالِ مقتضا زوالِ مقتضِی کو مقتضِی ، لازم کے زوال سے ملزوم کا زوال لازم ، تو **علـم** کا زوال ممکن ہونے سے **ذات** کا زوال ممکن ہوگا ، اور جس ذات کا زوال ممکن ہو وہ واجب الوجود نہیں ، تو خدا نہیں۔

تو اس دیوبندی دلیل سے وہابیہ دیوبندیہ پر خدا ہی کا انکار لازم ہے۔

ثالثاً:- جس **ممکن بالذات** [ملزوم] کے **وقوع** سے کوئی محال بالذات [لازم] لازم آئے وہ **ممتنع بالغیر** ہوتا ہے۔ ''بالغیر'' میں ''غیر'' وہی ہے جو محال بالذات ہے جس نے ممکن بالذات کے وقوع کو محال کردیا۔ مگر یہ [ممتنع بالغیر] اپنی حدِّ ذات میں ممکن ہے۔

اب اس **ملزوم** [ممتنع بالغیر] کا **امکانِ ذاتی** اُس **لازم** [محال بالذات] کو ممکن نہیں کرسکتا ، اگر کرے تو یہ خود ممتنع بالغیر نہ رہے۔ کیونکہ اُسی کے استحالۂ ذاتی سے تو اس میں استحالہ آیا تھا ، جب وہی ممکن ہوجائے تو اس میں استحالہ کہاں سے آئے گا؟.... تو اجتماعِ نقیضین ہوا کہ یہ **ممتنع بالغیر ہے بھی اور نہیں بھی ہے** ، اور اجتماعِ نقیضین محال بالذات ، تو جس **استلزام** [یعنی ممتنع بالغیر کا امکانِ ذاتی محال بالذات کے امکانِ ذاتی کو مستلزم ہونا] سے یہ [اجتماعِ نقیضین] لازم آیا وہ **استلزام** محال بالذات ہوا۔

یہ ہے وہ جو امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا کہ

"اِس [ممتنع بالغیر] کا امکانِ ذاتی اُس محال بالذات کے [جس کے لزوم سے یہ ممتنع بالغیر ہوا] امکانِ ذاتی کو مستلزم ہونا محال بالذات"۔ [فتاوی رضویہ ۲۶۹/۶ ، مترجم ۴۳۹/۱۵]

رابعاً:- **حل**:- **لزوم** دو ہیں **ذاتی** اور **عارضی**۔

① **لزوم** اگر ملزوم کی **نفسِ ذات** سے ناشی ہو تو **ذاتی** ہے۔

ذاتی میں لازم کے محال بالذات ہونے سے ملزوم بھی محال بالذات ہوگا۔

یونہی ذاتی میں امکانِ وجودِ ملزوم [ملزوم کا ممکن ہونا] امکانِ وجودِ لازم کو مستلزم ہوگا ، کیونکہ مستلزم نہ ہو تو لزوم ذاتی نہیں رہ جائے گا۔

جیسے تعدّدِ الٰہ و امکانِ تمانع اور تمانع و عجزِ الٰہ میں **لزوم ذاتی** ہے ، ذاتی ہی سے علماء نے تعدّدِ الٰہ کا محال بالذات ہونا ثابت کیا ہے۔ علامہ بدرالدین محمد معروف بہ ابنِ غرس [م ۸۹۴ھ] نے شرحِ عقائدِ نسفیہ کی شرح [مخطوط ص ۱۴۷] میں فرمایا

امکان التمانع لازم عقلی للتعدد. مختصراً	**تعدّدِ الٰہ** کو **امکانِ مزاحمت عقلاً لازم** ہے۔

تو لزوم ذاتی ہوا۔ مختصر تقریرِ برہانِ تمانع یوں ہے کہ

التعدد ای تعدّد الالٰہ مستلزِم لامکان التمانع ، و التمانع مستلزِم للمحال بالذات اِمّا اجتماعِ الضدین او عَجزِ احد الالٰهَین ، فالتمانع محال بالذات ، وما کان محالاً کان امکانه محالاً ، فیکون التعدّد محالاً بالذات ، لانه لزِم من فَرْضِ وقوعه محالاً بالذات هو امکان التمانع. ملخصاً [شرحِ علامہ ابنِ غرس مخطوطہ ص ۱۴۶ ، ۱۴۵]	تعدّد [یعنی دو یا کئی خدا ہونے] سے [اُن میں باہم] مزاحمت کا امکان آئے گا ، اور مزاحمت سے عجز یا اجتماعِ ضدین لازم آئے گا ، اور یہ دونوں محال بالذات ہیں ، تو [جس سے یہ لازم آرہے ہیں یعنی] مزاحمت [وہ] محال بالذات ہوئی ، اور محال بالذات کا امکان نہیں ہوسکتا تو امکانِ مزاحمت محال بالذات ہوا ، تو جس سے امکانِ مزاحمت لازم آیا یعنی تعدّد وہ محال ہوا۔

[باقی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ایضاحِ مقاصد در شرحِ عقائد ۱/۳۱۵ ، ۳۱۶]

ـــ ”امکانِ وجودِ ملزوم امکانِ وجودِ لازم کو مستلزم ، تحقیقاً لمعنی اللزوم حیث کان **ذَاتِیًّا** لالعارض “ــ [فتاوی رضویہ ۲۲۴/۶ ، مترجم ۳۴۲/۱۵]

۲ اور **لزوم** اگر **خارج عارض** سے ناشی ہو تو **عارضی** ہے۔

یہاں لازم کے محال بالذات ہونے سے ملزوم محال بالغیر ہوگا۔ اور امکانِ وجودِ ملزوم امکانِ وجودِ لازم کو مستلزم **نہیں** ہوگا۔

جیسے اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے دارِ آخرت کے ہمیشہ ہمیش رہنے کی **خبر** دی ہے ، تو فناء کے وقوع سے کذبِ الٰہی لازم آئے گا جو محال بالذات ہے ، تو فناء محال بالغیر ہے ، محال بالذات نہیں۔ کیونکہ فناء اپنی حدِّ ذات میں کذبِ الٰہی کو مستلزم نہیں ع کہ لزوم ذاتی ہو ، بلکہ **خبرِ الٰہی** کے سبب مستلزم ہے ، تو لزوم عارضی ہے ، اور فناء کے لیے فی حدِّ ذاتہ امکانِ ذاتی باقی ہے ، اور وہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہے۔

اور جب فنائے دارِ آخرت سے کذبِ الٰہی لازم آنا نفسِ ذاتِ فناء سے ناشی نہیں [بلکہ خارج عارض یعنی **خبرِ الٰہی** سے ناشی ہے] تو امکانِ فناء امکانِ کذب کو مستلزم نہیں ہوگا۔

امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

ـــ ”ہر ممتنع بالغیر ســـ محال بالذات کو مستلزم ، اور باوجود اس کے خود ممکن بالذات ہوتا

عـــ دارِ آخرت کی فناء اپنی حدِّ ذات میں مستلزمِ کذب ہو تو دارِ دنیا کی فناء بھی مستلزمِ کذب ہو ، کہ عقل کی نظر میں دار اور دار میں فرق نہیں ، تو جیسے اُس کی فناء اِس کی فناء ، حالانکہ اِس کی فناء واقع ہے ، تو یہ فناء مستلزمِ کذب نہیں ، تو وہ فناء بھی اپنی حدِّ ذات میں مستلزمِ کذب نہیں۔

ســـ جیسے فلسفی کے تراشیدہ معلولِ اول کا انتفاء (ممتنع بالغیر) [یعنی نہ رہ جانا فناء ہو جانا] فلسفی کے زعمِ باطل میں انتفائے واجب (محال بالذات) کو مُستَلزِم ، اور اس کے باوجود [انتفائے معلولِ اول] خود ممکن بالذات ہے۔

ہے ، اس [**ممتنع بالغیر**] کا **امکانِ ذاتی** اُس **محال بالذات** کے **امکانِ ذاتی** کو مستلزم ہونا **محال بالذات**۔

اور لِم یہ کہ ان میں **استلزام** ہی **عارضی** تھا ، نہ ذاتی ، ورنہ [وہ ممکن بالذات ممتنع بالغیر نہیں ، بلکہ] محال بالذات ہوتا۔

مع جیسے انتفائے معلولِ اول (ممتنع بالغیر) کا امکانِ ذاتی انتفائے واجب (محال بالذات) کے امکانِ ذاتی کو مستلزم ہونا محال بالذات۔

ع جیسے معلولِ اول فلسفی کا انتفاء فلسفی کے زعم میں انتفائے واجب کو جو مستلزم ہے یہ **لزوم استلزام عارضی** ہے ، یہ معلولِ اول کی نفسِ ذات سے ناشی نہیں ، بلکہ ذاتِ معلول سے خارج ذاتِ معلول کو عارض ایک وصف سے ناشی ہے ، جو فلسفی کے زعمِ باطل میں **ایجاب** ہے ، کہ معلولِ اول کا وجود عندالفلسفی ایجابِ ذاتِ واجب سے ہے ، اس خارج **عارض** کے سبب معلولِ اول کا انتفاء مستلزمِ انتفائے واجب ہوا۔

وجودِ معلولِ اول اگر ایجابِ واجب سے نہ ہوتا تو انتفائے معلول مستلزمِ انتفائے واجب نہ ہوتا۔ [ایجابِ فلسفی کا معنی اور اس کا قاہر رد ''بدایتِ منیر'' ایضاحِ مقاصدِ اول ص55 ــــ نیز ۳۴۰ تا ۳۴۵ ، اور ۵۰۰ میں ملاحظہ ہو]

اور استلزام اگر معلول کی نفسِ ذات سے ناشی ہوتا تو انتفائے معلول بھی محال بالذات ہوتا۔

اعلام :- ملا عصام نے شاید ذہول سے ایجابِ فلسفی کو اقتضاء سمجھا ، شرحِ عقائدِ نسفی پر اپنے حاشیہ [ص۲۲۲] میں معلولِ اول فلسفی کے صادر بالایجاب ہونے کی تعبیر مقتضائے واجب سے کی [ملاحظہ ہو ایضاحِ مقاصد ۱/۳۱۶]۔ یہ اس لیے کہ جیسے ایجابِ فلسفی کا معنی ہے : ایجابِ وجود یعنی ایجاد بلا اختیار [ملاحظہ ہو ایضاحِ مقاصدِ اول میں بدایتِ منیر ص55] ←

....

< ویسے ہی اُن کا ذہن ادھر چلا گیا کہ اقتضاء کا معنی ہے : اقتضائے وجود۔ چنانچہ صفتِ باری تعالیٰ ''القدیم'' کے تحت حضرت شارح علامہ تفتازانی نے جو قولِ امام ضریری نقل فرمایا کہ واجب الوجود لذاته هو الله تعالىٰ و صفاته. [ایضاحِ مقاصد ۱/۳۲۹] اس کا رد کرتے ہوئے وہ کہہ گئے کہ

و اقتضاؤه **وجودَ** العِلم يُوجِب احتياج العلم الى موجودٍ غيره.

[حاشیہ عصام بر شرحِ عقائد نسفی طبع مع حاشیہ خیالی وسیالکوٹی ص۲۳۱ ۔ طبع مع حاشیہ کفوی ص۱۵۱]

ذاتِ **الٰہی** کی طرف سے علم کے **وجود** کا اقتضاء یہ مُوجِب ہے کہ علم کو اپنے سے سویٰ موجود کی طرف افتقار رہو۔

اس پر میں نے حاشیہ کفوی بر حاشیہ عصام [ص۱۵۱] کے ہامش پر لکھا تھا

......'' کیا صفات کا وجود وجودِ ذات سے سویٰ سمجھتے ہو؟.... کہ بول رہے ہو ''ذاتِ واجب صفتِ علم کے **وجود** کا اقتضاء کرے'' حالانکہ یہ باطل ہے۔ حق یہ ہے کہ ــــ'' وجودِ ذات ہی بعینہٖ وجودِ جملہ صفات ہے ''ــــ کیونکہ صفات لازم ومقتضائے ذات ہیں اور لازمِ ذات کے لیے ذات سے جدا وسویٰ وزائد وجود ہونا محال ہے۔ [ملاحظہ ہو خطوطِ رضا ص۲۰ اور حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ ص۲۳] ''......

حضراتِ متکلمین نے جو صفاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کو اقتضائے واجب سے فرمایا وہ اقتضائے **وجودِ** صفات کے معنی میں ہرگز نہیں ، بلکہ **اقتضائے صفات** کے معنی میں ہے ، کیونکہ صفاتِ عَلِیَّہ کا **وجود** بعینہٖ وہی ہے جو **ذاتِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ کا **وجود** ہے ، اُسی وجود سے صفات موجود ہیں۔ ''اقتضائے وجودِ صفات'' سے لازم آئے گا کہ ــــــ >

علامہ سعدالدین تفتازانی شرحِ مقاصد [۲۱۹/۳] میں فرماتے ہیں

ان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال ، و هو جهله او كذبه تعالىٰ عن ذلك ، و كلما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم.

فجوابه منع الكبرىٰ و انما تصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض

اعتراض:- **علمِ** الٰہی میں جس چیز کی نسبت یہ ہے کہ نہیں ہوگی اور جس کے **نہ ہونے** کی اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے **خبر** دی اُس کا **ہونا** (ملزوم) فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے ، یعنی جہل یا کذب (لازم) ، اللہ اس سے پاک و برتر ہے۔ اور جب **ہونا** فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے تو **ہونا** محال ہوا کیونکہ ملزوم کا لازم کے بغیر وجود بداھۃً محال ہے؟......

جواب:- کُبریٰ تسلیم نہیں ، کبریٰ صرف اس صورت میں صادق ہوگا کہ لزوم ذاتی ہو ، نفسِ ذاتِ ملزوم سے ناشی۔ رہا عارض کے سبب ہو عارض سے ناشی جیسے یہاں **علمِ الٰہی یا خبرِ الٰہی**

← ''صفات'' ذاتِ عَلِیَّہ کے مرتبۂ ذات و مرتبۂ وجود سے متاخّر ہوں ، حالانکہ صفات لازمِ ذات ہیں اور لازمِ ذات مرتبۂ ذات میں ہوتا ہے۔ [ملاحظہ ہو الکلمة الملهمة ص۲۳ اور خطوطِ رضا ص۲۰ سے ایضاحِ مقاصد ۳۴۶/۱ تا ۳۴۹] اس حقیقت تک نارسائی سے ملاعصام نے وہ تعبیر کی جوکہ غلط ہے۔ اسی سے مجھ سے غلطی ہوئی کہ میں نے ایضاحِ مقاصد [۳۱۶/۱] میں معلولِ اولِ فلسفی کے بارے میں اقتضاء و مقتضا سے تعبیر کردی۔ ...... ہم اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ سے مغفرت چاہتے ہیں ہر اُس بات کی جو اُسے پسندیدہ نہیں ...... [اقتباس فتاوی رضویہ ۲۶۳/۶] فقط

اسرار احمد نوری

کالعلم او الخبر فیما نحن فیه فلا لجواز ان یکون هو ممکنا فــی نــفســه و مـنـشـؤ لـزوم المحال هو ذلک العارض.	سُبحٰنَہٗ تو کبریٰ صادق نہیں ہوگا ، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ملزوم فی نفسہٖ [اپنی حدِّ ذات میں] ممکن ہو اور اُس سے محال لازم آنا محض اُس **عارض** سے ناشی ہو۔

غرض استحالۂ ناشیہ عن نفس الذات و عن خارج میں فرق نہ کرکے بعض نے استلزامِ عارضی میں بھی استحالۂ لازم بالذات سے استحالۂ ملزوم بالذات کا حکم تو کیا جس کا محققین نے یوں حل کردیا ، مگر ایسی جگہ امکانِ مستلزم سے امکانِ لازمِ مستحیل بالذات کا حکم آپ ہی کی عقل شریف کا حصۂ خاصہ تھا کہ اس کے رد میں بھی علماء کا وہ حل کافی ووافی ہوا "ـــ مختصراً

[سُبحٰنَ السُّبُّوح فتاوی رضویه ۲۶۹/۶ ، ۲۷۰ ، مترجم ۴۳۹/۱۵]

پھر اس پر خود اسماعیل دہلوی کی یکروزی کی عبارت اُس کے حامیوں کے سامنے کرکے فرمایا

ـــ" دیکھو! باوجود امکانِ ملزوم لازم کو محال مانتا ہے ، پھر تمہاری جہالت کہ تعذیبِ مطیع و عفوِ کافر کے امکان سے امکانِ کذب پر استدلال کرتے ہو "ـــ

[فتاوی رضویه ۲۷۱/۶ ، مترجم ۴۴۲/۱۵]

قولہ | بھیج دے تو کسی کا اجارہ نہیں |

ـــ" **اقول** :- یوں تو تم اپنے امام کی طرف سے یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر باری تعالیٰ اپنے آپ کو ناقص وملوث وعیبی بنالے تو کسی کا اجارہ نہیں اپنی ذات یا قدرت یا علم یا

اُلوهیت کوفناء کردے تو کسی کا اجارہ نہیں۔

ظاہر ہے کہ ان محالات کے فرض پر بھی اُس پر کسی کا اجارہ [یعنی **قابو** و **اختیار**] ثابت نہ ہوگا ، [کیوں] کہ بے علاقہ ملازمت معقول نہیں ، پھر اس **نفیِ اجارہ** سے **ثبوتِ امکان** کیونکر ہوا [''بول سکتا ہے'' کیسے ثابت ہوا]؟.....

اور اگر یہ مقصود کہ ''ایسا کرے تو کچھ حرج نہیں'' اور بیشک عرف میں یہ کلام اسی معنیٰ کو مفید ہوتا ہے تو محض غلط و باطل اور اجماعِ امت و نصوصِ قاطعہ کے خلاف۔

بیشک کتنا بڑا حرج ہے کہ سارے جہان کا سچا مالک معاذ اللہ جھوٹا ٹھہرے جس کے استحالہ پر نصوص بے شمار سنتے آئے اور حِلیہ کا کلام تازہ گذرا [ملاحظہ ہو گذشتہ ص۴۰] اور شرحِ عقائد و شرحِ فقہِ اکبر کی آوازیں تو ابھی تمہارے کان میں گونجتی ہوں گی

لو وقع لزم کذب کلام اللّٰہ تعالیٰ ، و ھو محال. [شرحِ عقائد طبع مجلسِ برکات مبارکپور ص۱۰۵]	**تکلیفِ** مالایُطاق اگر **واقع** ہو تو **کلامِ** الٰہی سُبْحٰنَہٗ کا **کذب لازم** آئے ، حالانکہ کذب محال ہے۔
قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿لا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة ۲/۲۸۶]	اللّٰہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿اللّٰہ کسی جان پر بوجھ نہیں ڈالتا مگر اُس کی طاقت بھر﴾
و عن ھذا النص ذھب المحققون ممن جوّزہ عقلا من الاشاعرة الی امتناعه سَمْعا وان جاز عَقْلا ، ای وَ اِلَّا لزِم	اسی فرمان سے تکلیفِ مالایُطاق کو جائز ماننے والے اشاعرہ میں سے محققین نے یہ مانا کہ بندے کو ایسے کام کا مکلّف کرنا جو بندے کی طاقت سے باہر ہو عقل اگر چہ اسے ممکن ٹھہراتی

وقوع خلاف خَبَرِہ سُبحٰنَہٗ.

"۔۔۔ [شرحِ فقہِ اکبر ص۱۲۹]

[فتاوی رضویہ ۲۶۹/۲ ،

مترجم ۴۳۸/۱۵ ، ۴۳۹]

ہے تاہم شرعاً ایسا **واقع نہیں ہوسکتا** ، مذکور بالا **خبرِ الٰہی** نے اسے محال کردیا۔ یعنی اگر **واقع** ہو تو **خبرِ الٰہی** کا معاذ اللّٰہ **خلاف پڑنا** [جھوٹ پڑنا] لازم آئے گا۔

یعنی بہشتیوں کو دوزخ اور دوزخیوں کو بہشت میں بھیج دے یہ **وقوع** ہے ، اور ایسا **واقع** ہو تو **خبرِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ کا **کذب لازم** آئے گا ، یہ کتنا بڑا حرج ہے کہ اُس پاک بے عیب پر جھوٹ جیسا محال عیب لازم آئے گا۔ اسے کون مسلمان کہہ سکتا ہے کہ کچھ حرج نہیں؟....

امکانِ کذب پر دیوبندیہ کا بحثِ علماء سے سند پکڑنا

دیوبندیہ نے جیسا کہ ''المھند'' میں ہے پاک بے نیاز **رب** پر جھوٹ جیسی گندگی کا امکان ثابت کرنے کے لیے ''شرحِ مواقف'' علامہ میر سید شریف جرجانی [م ۸۱۶ھ] ''شرحِ مقاصد'' علامہ سعدالدین تفتازانی [م ۷۹۲ھ] ''تحریر الاصول'' امام ابنِ ہمام صاحبِ فتح القدیر [م ۸۶۱ھ] و ''شرحِ تحریر'' امام ابنِ امیرالحاج [م ۸۷۹ھ] اور ''مسایرہ'' امام ابنِ ہمام و ''مسامرہ'' شرحِ مسایرہ علامہ ابنِ ابی شریف [م ۹۰۶ھ] اور ''حاشیہ علی شرح العقائد العضدیۃ لملا جلال'' علامہ اسماعیل بن مصطفیٰ کلنبوی [م ۱۲۰۵ھ] کی عبارات کو سند بنایا۔

''المھند'' [ص ۳۱] میں پچیسویں سوال میں ہے

کیا تم نے اپنی کسی تصنیف میں اشاعرہ کی طرف امکانِ کذب منسوب کیا ہے؟.....

پھر [ص ۳۲ میں] اس کے جواب میں ہے

اگر وعدہ وخبر وغیرہ کا خلاف تحتِ قدرت ماننے سے امکانِ کذب تسلیم بھی کرلیا جائے تو وہ بھی تو بالذات محال نہیں بلکہ سَفَہ اور ظلم کی طرح ذاتاً مقدور اور عقلاً وشرعاً یا صرف شرعاً ممتنع ہے جیسا کہ بہتیرے علماء اس کی تصریح کرچکے ہیں۔

قاہر اجمالی رَد

اقول :- وہ عبارات بحث میں ہیں۔ ہم اہلِ سنت کے اجماعی عقیدوں پر ہمارے علماء کی طرف سے دلیل پیش کرنے اور مخالفین کے عقیدوں کا رَد کرنے اُن کی دلیلوں پر اعتراض کرنے کے موقع پر ہیں۔ ایسے مواقع کی عبارات

عقیدے کے لیے سند نہیں۔

مولٰینا احمد بخش صاحب نے ...... جیسا کہ فتاوی رضویہ [۱۲۳/۱۱] میں ہے ...... امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ سے شرحِ مقاصد و شرحِ مواقف و شرحِ طوالع و مسایرہ وغیرہ کی انہی اور ان جیسی عبارتوں کو امکانِ کذب پر دیوبندیہ کے سند بنانے کا جواب پوچھا تھا تو فرمایا

__ " ان عبارتوں کے جواب کو اربابِ دین وانصاف کے لیے **بحمدہ تعالیٰ** ایک نکتہ بس ہے۔ **عقیدہ** وہ ہوتا ہے جو **متون** یا **تراجم** ابواب وفصول یا **فہرست** وفذلکۂ عقائد میں لکھتے ہیں ، وہی **اہلِ سنت** کا **مُعتَقَد** ہوتا ہے ، وہی خوداُن **علمائے دین** کا **معتمد** ہوتا ہے۔

ہنگامِ ذکرِ **دلائل** و **ابحاث** ومناظرہ جو کچھ ضمناً لکھ جاتے ہیں اُس پر نہ اعتماد ہے **نہ خود اُن کا اعتقاد** ہے۔

اورتواور خودسب سے اعلیٰ واَجلیٰ مسئلۂ **توحید** میں ملاحظہ فرمایئے [متاخرین کے] اس [فنِ] **کلامِ مُحْدَث** میں اس [مسئلۂ توحید] کے دلائل پر کیا کیا نقض وارد کیے ہیں۔

دلائلِ عقلیہ بالائے طاق رکھیے ، خود برہانِ قطعی یقینی ایمانی قرآنی

لَوْ کَانَ فِیْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا [الانبیاء ۲۱/۲۲] اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا اور خدا ہوتے تو ضرور وہ تباہ ہوجاتے۔

پر کیا کچھ شوروشغب نہ ہوا ، حتیٰ کہ علامہ سعدالدین تفتازانی نے اسے محض اقناعی لکھ دیا جس پر نوبت کہاں تک پہنچی۔

کیا معاذ اللہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اُن کو توحید پر ایمان نہیں؟.... یا اس میں کچھ شک

ہے؟.... نہیں ، یہ صرف **طبع آزمائیاں** اور **بحث** و **مباحثہ** کی **خامہ فرسائیاں** ہیں **جو گمراہوں کے لیے باعثِ ضَلال و دستاویزِ اِضلال ہوجاتی ہیں۔**

اوراہلِ متانت واستقامت جانتے ہیں کہ

مَا ضَرَبُوْہُ لَکَ اِلَّاجَدَلًا ؕ بَلْ ھُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ انہوں نے تم سے یہ نہ کہی مگر ناحق جھگڑے کو بلکہ وہ ہیں ہی جھگڑالو لوگ۔ [۴۳/ ۵۸ الزخرف]

ولہذا ائمۂ دین وکبرائے ناصحین ہمیشہ سے اس کلامِ مُحْدَث کی مذمّت اوراس میں اشتغال سے ممانعت فرماتے آئے ، یہاں تک کہ سیدناامام ابویوسف رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا من طلب العلم بالکلام تزندق. [جوفنِ کلام سیکھے وہ زندیق ہوجائے گا] فقہائے کرام نے فرمایا جووصیت علماء کے لیے کی جائے متکلمین اُس سے کچھ حصہ نہ پائیں گے۔

میں نے اَلْقَمْعُ الْمُبِیْن میں اس کے متعدد نظائر ذکر کیے ہیں کہ ایمان وعقیدہ کچھ ہے اور بحث ومباحثہ میں کچھ کا کچھ ، حتی کہ کفرِ صریح تک لکھتے ہیں۔

مولوی [عبدالحکیم سیالکوٹی] نے حاشیہ خیالی میں خودخیالی سے کیسا ناپاک خیال نقل کیا ، اورخوداُسے مسلّم ومقرررکھا، کہ ''باری عَزَّ وَجَلَّ کاعلم متناہی ہے'' انا للّٰہ وانا الیہ راجعون یہ صریح مُناقِضِ ایمان ہے۔

علامہ سید شریف کے استاذ سید مبارک شاہ نے شرحِ حکمۃ العین میں لکھ دیا کہ ''واجب صرف اپنے وجود میں کسی کامحتاج نہیں ہوتا اپنے تعین وتشخص میں دوسرے کا محتاج ہو توکیا حرج ہے'' کیا یہ دین ہے؟.... کیا یہ اسلام ہے؟.... کَلَّا واللّٰہ [ہرگزنہیں] اوراتنا بھی خیال نہ کیا کہ اُس کے **تعین** و **وجود** توایک ہی ہیں کہ اُس کی **ذاتِ**

کریم کے عین ہیں ، معاذ اللّٰہ تعین میں محتاج ہوا تو نفسِ وجود میں محتاجِ غیر ہوا پھر واجب الوجود کیسے رہا؟.... **و لا حول و لا قوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم.**

یہ حضرات خود بھی تصریح کر گئے ہیں کہ عقائد معلوم و متعین ہو چکے ، ابحاث و مشاجرات وغیرہا میں جو کچھ ہم لکھیں اُس پر اعتماد نہ کرو ، عقیدہ سے مطابقت و مخالفت دیکھ لو۔ پھر بھی اگر ﴿اَلَّذِیۡنَ فِیۡ قُلُوۡبِهِمۡ زَیۡغٌ﴾ [وہ جن کے دلوں میں کجی ہے۔ ۳/۷ الِ عمران ۔ پ ۳] بگڑیں ﴿یَتَّبِعُوۡنَ مَا تَشَابَهَ مِنۡهُ ابۡتِغَآءَ الۡفِتۡنَةِ﴾ [وہ اشتباہ والی کے پیچھے پڑتے ہیں گمراہی چاہنے کو۔ ۳/۷ الِ عمران ۔ پ ۳] پر اڑیں تو یہ اُن کی بد نصیبی و بے ایمانی۔

شرحِ مقاصد [۲/۹۸] میں فرمایا

کثیرا ما تورد الآراء الباطلة من غیر تعرض لبیان البطلان الا فیما یحتاج الی زیادة بیان.	بسا اوقات وقتِ بحث باطل نظریات لا دیے جاتے ہیں اور اُن کے بطلان کا بیان نہیں ہوتا مگر جبکہ مزید بیان و اظہار کی حاجت ہو۔

اسی طرح حسن چلپی علی شرح مواقف [شرح مواقف ۲/۴۶] میں ہے ، خود مواقف [۲/۴۰] میں فرمایا

انما لانتعرض لامثاله للاعتماد علی معرفتک بها فی موضعها.	ایسے باطل نظریات سے ہم تعرض نہیں کرتے صرف اس اعتماد پر کہ جہاں عقیدے کا بیان ہے وہاں ان آرائے باطلہ کا رد و بطلان تم جان چکے ہو۔

فتح القدیر [۳/۲۲۱] و نہر فائق و در مختار [۲/۳۱۴] کتاب النکاح میں ہے

الحق عدم تکفیر اهل	حق یہ ہے کہ اہلِ قبلہ کو کافر نہیں ٹھہرائیں

القبلة وان وقَع الزاماً فی المباحث.	گے ، اگرچہ **بحث میں** **بطورِ الزام** کافر کہنا ہوتا ہے۔

شاہ عبدالعزیز صاحب نے تحفۂ اثنا عشریہ میں تصریح کی کہ جو کچھ میں اس میں کہوں میرا مذہب نہ سمجھا جائے میری باگ ایک قومِ بےادب کے ہاتھ میں ہے جدھر لے جاتے ہیں جانا پڑتا ہے۔

بالجملہ مباحثِ کلام ومناظرہ کا کچھ اعتبار نہیں۔ **محلِ بیانِ عقائد** میں جو لکھا ہے وہ عقیدہ ہے ، یا جس پر **صراحۃً اجماعِ ملت** بتایا جائے یا اُسے **تصریحاً عقیدۂ اہلِ سنت** کہا جائے یا اُس کے **خلاف کو مذہبِ گمراہاں** بتایا جائے۔

ایسے مواقع پر ملاحظہ فرمائیے کتبِ مذکورہ میں کیا لکھا ہے۔

شرحِ مقاصد [مبحث الثامن : فی حکم المومن الخ ۳/۴۶۴] میں ہے

طریقة اهل السنة ان العالم حادث و الصانع قدیم متصف بصفات قدیمة	**اہلِ سنت** کا **عقیدہ** یہ ہے کہ عالَم حادث ہے [نہیں تھا پھر ہوا] ، اور عالَم کو بنانے والا قدیمِ اَزَلی ہے [ہمیشہ سے ہے] ، **قدیمِ ازلی صفات سے متّصف ہے**

؎ جیسے علامہ احمد حسن کانپوری نے فرمایا

— " مُجَوِّزینِ خُلف فی الوعید ہرگز معتقدِ جوازِ کذبِ باری تعالیٰ نہیں ،

بلکہ اُن کو کذبِ باری تعالیٰ اور تبدیلِ قولِ الٰہی کا **الزام** لگایا جاتا ہے

اور وہ مدفوع ہے " — [تنزیه الرحمن ص ۶۳]

یعنی مجوّزین "خلف" سے جو معنیٰ مراد لیتے ہیں انشائے تخویف یا جسے معاف نہ فرمائے وہ سزا پائے گا اس سے کذب وتبدیل جھوٹ اور بات بدلنا لازم ہی نہیں آتا ، تو الزام دفع ہے۔

لیست عینہ و لا غیرہ و واحد لا شِبۡہَ لہ و لا ضِدّ و لا نِدَّ و لا نہایۃ لہ و لا صورۃ و لا حدّ و لا یَحِلّ فی شیء و لا یقوم بہ حادث و **لا یَصِحّ** علیہ الحَرَکۃ و الانتقال و لا الجَہل و لا **الکِذُب** و **النَقُص** و انّہ یُریٰ فی الآخِرۃ.	جو نہ اُس کی ذات کا عین ہیں نہ غیر ، اکیلا ہے ، نہ اُس جیسا کوئی ، نہ اُس کا کوئی برابر کا مقابل ، یا کم یا زیادہ مقابل ، مقدار سے پاک ہے ، صورت سے پاک ، حد سے پاک ، کسی چیز میں حلول کرنے سے پاک ، اس سے پاک کہ کوئی حادث اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہو ، حرکت اور منتقلی اُس پر ممکن نہیں ، **جہل** اُس پر **ممکن نہیں** ، **کذب** [**جھوٹ**] اُس پر **ممکن نہیں** ، **کوئی نقص** اُس پر **ممکن نہیں** ، اور آخرت میں اُس کا دیدار ہوگا۔

اسی [شرحِ مقاصد مبحث السادس: فی انہ متکلم ۳/۱۱۶] میں ہے

الکذب محال ، امّا اولا فباجماع العلماء ، و اما ثانیا فبما تواتر من اخبار الانبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام ، و اما ثالثا فلان الکذب نقص باتفاق العقلاء و ھو علی اللّٰہ تعالیٰ محال الخ.	**کذب محال** ہے جس پر پہلی دلیل اجماعِ علماء ہے۔ دوسری دلیل:- انبیائے کرام علیہم الصلاۃ و السلام کی تواتر سے ثابت خبروں سے کذب کا بارگاہِ عزت میں محال ہونا ثابت ہے۔ تیسری دلیل:- کذب تمام عقلاء کے نزدیک بالاتفاق نقص وخرابی ہے ، اور نقص اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر محال ہے۔

مواقف و شرحِ مواقف [المقصد السابع : فی انہ تعالیٰ متکلم ۲/۳۶۳] میں ہے

(تفریع علی) ثبوت (الکلام)	اللّٰہ تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام ثابت ہونے پر

لـلّٰه تعالیٰ و هو انه (یَمتِنع علیه الـكـذب اتـفـاقـا ، امـا عندنـا فـلـثـلاثة اَوْجُـهٍ ، الاول : انــه نـقص و النقص علی اللّٰه تعالیٰ محال) اجماعاً.

تفریع ، وہ یہ ہے کہ **اہلِ سنت** اورمعتزلہ سب کا **اتفاق** ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ پر **کذب محال** ہے۔

ہم اہلِ سنت کے نزدیک اس پر تین دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل:- **جھوٹ عیب ہے** ، اورعیب اللّٰہ تعالیٰ پر **بالاجماع محال** ہے۔

اُنہی [مواقف وشرح] میں [فہرست و] **فذلکۂ عقائدِ اہلِ سنت** [۴۹۲/۲] میں ہے

الـفــرقة الــنــاجية اهـل الـسـنة و الـجـمـاعة فقد **اجـمعوا** عـلى حـدوث الـعـالـم ، و وجـود البارى تـعـالیٰ ، و اَنه لا خالق سواه ، و انه قديم ، ليس فی حَيّزٍ ، و لا جِهَةٍ ، و **لا يَصِحّ** عليه الحَرَكة و الانتقال ، و لا الجَهْل ، و لا **الكذب** ، و لا شیء من صفات النقص.

فرقۂ ناجیہ **اہلِ سنت و جماعت** کا بیشک **اجماع** ہے کہ عالَم حادث ہے ، اور خالق تعالیٰ بےشک ہے ، اُس کے سوا کوئی خالق نہیں ، وہ ہمیشہ سے ہے ، وہ کسی جگہ میں نہیں ، سمت میں نہیں ، ہلنا ہٹنا اُس پر محال ، جہل اُس پر محال ، **کذب** اُس پر **محال** ، تمام نقص وعیب وخرابی والے اوصاف اُس پر محال۔

اُنہی [مواقف وشرح] میں بیانِ فِرَقِ ضالّہ [۴۸۱/۲ ، ۴۸۲] میں ہے

(الـمزدارية هو ابوموسیٰ عيسیٰ بن صبيح الـمـزدار تـلـميذ بشر) اخذ العلم عنه و تزهد حتی سمی راهب الـمـعـتـزلة (قال : اللّٰه قادر علی ان

فرقۂ مزداریہ ، یہ ابوموسیٰ عیسیٰ بن صبیح مزدار ہے بشر کا شاگرد اُسی سے پڑھا اورزہد اختیار کیا حتی کہ اس کا نام پڑ گیا راہبِ معتزلہ۔

اس نے کہا کہ ''اللّٰہ جھوٹ بولنے اور

یَـکذِب و یَظْلِم) و لو فعل لکان الها کـاذبـا ظـالـما ، تعالی اللّٰہ عما قالہ عُلُوًّا کبیرا.

ظلم کرنے پر قادر ہے ، اور اگر ایسا کرے تو جھوٹا ظالم خدا ہو" معاذ اللّٰہ نہایت پاک و برتر ہے اللّٰہ اس سے جو اُس نے کہا۔

"مسایرہ" ابن الھمام [ص ۳۴۸] میں ہے

یستحیل علیہ تعالیٰ سِمات النقص کالجَھل و الکذب.

جتنی نشانیاں عیب کی ہیں جیسے جہل و **کذب** سب **اللّٰہ** تعالیٰ پر **محال** ہیں۔ [فتاوی رضویہ ۶/۲۱۷]

اُس کی شرح "مسامرہ" [ص ۱۷۵] میں ہے

لا خـلاف بین الاشعریۃ و غیرھم فی ان کل ما کان وصف نقص فالباری تعالیٰ عنہ منزہ ، و ھو محال علیہ تعالیٰ ، و الکذب وصف نقص.

اشاعرہ و **غیر** اشاعرہ کسی کو اس میں **خلاف نہیں** کہ جو کچھ **صفتِ عیب** ہے **باری** تعالیٰ اُس سے پاک ہے ، اور وہ [صفتِ عیب] **اللّٰہ** تعالیٰ پر **ممکن نہیں** ، اور **کذب صفتِ عیب** ہے۔ [فتاوی رضویہ ۶/۲۱۷]

یونہی مسایرہ [ص ۳۴۸] میں تلخیصِ عقائدِ اھلِ سنت میں اس کی تصریح فرمائی۔

اور **انصافاً** کسی **مُسلِم صحیح الاعتقاد** کو یہاں [علمائے کرامِ اہلِ سنت کی] عبارات کی کیا حاجت؟..... اگر بفرضِ غلط علماء تصریح نہ بھی فرماتے تو **اپنا ایمان بھی کوئی چیز ہے** ، جس میں معاذ اللّٰہ نقص کی گنجائش وہ سُبُّوح و قُدُّوس کیونکر ہوا؟..... اور اُس کی تسبیح کیسی؟..... تعالی اللّٰہ عما یقول الظالمون عُلُوّاً کبیرا. [: اللّٰہ بہت بلند و برتر ہے ظالموں کی باتوں سے] "___ مختصراً [فتاوی رضویہ ۱۱/۱۲۴ تا ۱۲۶ ۔ مترجم ۱۵/۵۱۴ تا ۵۱۹]

تفصیلی رَد

عبارتِ شرحِ مواقف

(اوجب جميع **المعتزلة** و **الخوارج** عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة و لم يجوّزوا ان يعفُو اللّٰه عنه (لوجهين :

الاول : انـه) تعالىٰ (اوعد بالعقاب) على الكبائر (و اخبر به) اى بالعقاب عليها (فلو لم يعاقِب) على الكبيرة و عفا (لزِم الخُلف فى وعيده و الكذب فى خبره و انه محال.

الجواب: غايته وقوع العقاب فاين وجوبه) الذى كلامنا فيه ، اذ لا شبهة فى ان عدم الوجوب مع

تمام معتزلہ وخوارج کا عقیدہ ہے کہ جس نے کبیرہ گناہ کیا اور بے توبہ مرگیا اُسے عذاب دینا **واجب** ہے اور یہ **ممکن نہیں** کہ اللّٰہ پاک اُسے معاف کردے ، اس پر دو دلیلیں ہیں۔

دلیلِ اولِ **معتزلی و خارجی**:- اللّٰہ تعالیٰ نے کبیرہ گناہ پر عذاب کی وعید فرمائی اور خبر دی ، اب عذاب نہ فرمائے اور معاف کردے تو اُس کی وعید میں خُلف اور خبر میں کذب لازم آئے ، اور خُلف و کذب محال ہے۔

رَد:- اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ وقوع ثابت ہوتا ہے یعنی یہ کہ عذاب ہوگا ، یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ عذاب دینا اللّٰہ تعالیٰ پر واجب ہے جو کہ تم معتزلہ کا عقیدہ ہے؟.....

کیونکہ کوئی شک نہیں کہ عذاب دینا واجب نہ ہو صرف عذاب دینا واقع ہوجائے تو خلف وکذب لازم نہیں آئے گا۔

اعتراض من جانبِ **معتزلہ**:- اگر عذاب دینا واجب نہ ہو

الوقوع لا یستلزم خلفا و لا کذبا.

لا یقال انہ یستلزم جوازھما و ھو ایضاً محال.

لانا **نقول** استحالتہ ممنوعۃ کیف و ھما من الممکنات التی تَشمَلھا قدرتہ تعالیٰ.

[شرحِ مواقف مقصد خامس فی فروع المعتزلۃ ۲/۴۴۶]

تو عذاب نہ دینا **ممکن** ہوگا ، اور یہ **امکان** خلف و کذب کے امکان کو **مستلزم** ہوگا [عذاب نہ دینا ممکن ہونے سے خلف و کذب کا ممکن ہونا لازم آئے گا] اور خُلف و کذب کا امکان بھی محال ہے [تو جس سے یہ محال لازم آیا یعنی عذاب دینا واجب نہ ہونا وہ محال ہوا ، تو عذاب دینا واجب ہوا]

رَد:- خلف و کذب کا محال ہونا تسلیم نہیں ، محال کیسے ہوں گے جبکہ وہ اُن **ممکنات** میں سے ہیں جنہیں **قدرتِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ شامل ہے۔ [تو عذاب نہ دینے سے محال کا ممکن ہونا لازم نہیں آیا ، تو وجوب علیہ اعتزالی ..... کہ عذاب دینا اللّٰہ تعالیٰ پر واجب ہے ..... ثابت نہیں ہوا]

بحث **اقول** :- یہ **بحث** ہے ، معتزلہ پر **الزامی** رَد الزامی **جواب ہے۔**

اولاً :- حضرت علامہ احمد حسن کانپوری علیہ الرحمۃ و الرضوان نے فرمایا

__" **بعض معتزلہ کذبِ** باری تعالیٰ کو ممکن کہتے اور قدرت کے تحت داخل کرتے ہیں ، اس لیے معتزلہ کے جواب میں ایسا کہا گیا۔ اس کی تائید سید صاحب [علامہ شریف جرجانی] کے اس قول سے ہوتی ہے و ھو ھذا : المزداریۃ الخ

[وہی عبارت ہے جو ابھی فتاوائے امام سے گذری]

یہاں ابوموسیٰ معتزلی [مزدار] کا یہ قول بیان کیا گیا کہ اللّٰہ قادر علی ان یکذِب و یظلِم. اور اسی قول سے **سید** صاحب **خدا** تعالیٰ کی کمالِ برتری اور **تنزیہ** بیان

کرتے ہیں اور کہتے ہیں تعالی اللّٰہ عما قالہ علوا کبیرا.

[: یعنی **اللّٰہ** بہت **پاک** وبرتر ہے اُس سے جو معتزلی مزدار نے کہا کہ جھوٹ اور ظلم پر اللّٰہ کی قدرت مانی اور جھوٹ اور ظلم کا پاک رب پر امکان نکالا]

''شرحِ مواقف'' کی اس عبارت سے دونوں امر ظاہر ہوگئے۔ یعنی یہ کہ کذبِ[۱] باری تعالیٰ کو ممکن کہنا بعض معتزلہ کا مذہب ہے ، اور سید[۲] صاحب کا یہ قول نہیں۔

اور جب **سید** [شریف] صاحب کا بنفسہٖ قول نہ ہوا تو ثابت ہوگیا کہ جوابِ مذکور میں وہ قول **الزاماً** کہا ہے۔ اسی طرح اُنہوں نے کتبِ منطقیہ میں لکھا ہے فلا یرد ان خبر اللّٰہ تعالیٰ و الرسول لایَحتمِل الکذبَ انتہیٰ.

[تو خبر کی تعریف پر اس سے اعتراض نہیں پڑے گا کہ اللّٰہ و رسول جَلَّ وَ عَلَا وصلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کی خبر کذب کا امکان نہیں رکھتی]

یہاں سے بھی **صاف ظاہر** ہوتا ہے کہ سید صاحب کے نزدیک **باری تعالیٰ** کے کلام میں **کذب** کا **امکان نہیں**۔

پس ''شرحِ مواقف'' کا جوابِ مذکور **بالضرور الزام** پر حمل کیا جائے گا "__

[تنزیہ الرحمٰن عن شائبۃ الکذب و النقصان ص۲۷]

اور کیسے **الزام** پر محمول نہیں ہوگا جبکہ محلِّ بیانِ عقائد میں **علامہ شریف** کی طرف سے **کذب** کے **ناممکن** ہونے پر **تمام اہلِ سنت** کے **اجماع** کی **صاف تصریح** ہے کہ قد اجمعوا ..... لایَصِحُّ علیہ الجَھلُ و لَا الکِذبُ. جیسا کہ ابھی سابق [ص۶۵] میں گذرا۔

یونہی علامہ تفتازانی کی طرف سے ایسی ہی تصریح ہے جو سابق [ص۶۳، ۶۴] میں گذری۔

[مزید گفتگو عبارتِ شرحِ مقاصد پر آرہی ہے]

ثانیاً :- جوابِ تحقیقی تو یہ ہے کہ **عذرِ معتزلی** میں عفوِ اہلِ کبائر کے امکان کا خلف و کذب کے امکان کو جو استلزام بتایا وہ **ہمارے نزدیک** باطل ہے۔

کیونکہ عفو سے کذب **اگر** لازم آئے گا تو یہ استلزام ذاتی نہیں ، ''فعلِ عَفُو'' کی نفسِ ذات کذب کو مستلزم نہیں کہ استلزام ذاتی ہو۔ بلکہ استلزام خارج عارض سے ہے ، وہ خارج عارض خبرِ الٰہی ہے۔ سُبۡحٰنَهٗ وَ تَعَالٰی۔ لہذا عفو کا وقوع کذب کو مستلزم ہو گا **اگر** ہو گا۔ عفو کا امکان کذب کے امکان کو مستلزم ہر گز نہیں ہو گا۔

جیسا کہ شرح وبسط سے [ص۵۰ تا ۵۶ میں] گذرا۔

معتزلہ استلزام ذاتی سمجھتے ہیں جیسے قبحِ عقلی میں ذاتی سمجھتے ہیں [جس کا بیان آرہا ہے] ، اس لیے اُن کے نزدیک عفو کے امکان سے کذب کا امکان لازم آتا ہے ، تو علامہ **شریف** جرجانی نے اُنہی کی جوتی اُنہی کا سر کے بہ طور **معتزلہ** پر اُنہی کے فرقۂ **مزداریہ** کے قول قدرت بر کذب و ظلم سے **الزام دیا**۔

یعنی جن اہلِ کبائر کے عفو کے لیے مشیتِ الٰہی نہیں اُن کا عفو مستلزم ہے کذب کو ، اور کذب محال بالذات۔ اور استلزام ذاتی نہیں ، بلکہ خارج عارض سے ہے ، وہ خارج عارض خبرِ الٰہی ہے ، اس خبرِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے عذاب واجب بالغیر اور عفو محال بالغیر ہوا ، جبکہ فی نفسہٖ ممکن بالذات ہے۔

عبارتِ ''شرحِ مقاصد'' علامہ سعدالدین تفتازانی [م ۷۹۲ھ] فرماتے ہیں

المنكرون لشُمول قدرة الله ..... لِكُلِّ موجود ممكنٍ ..... طوائفُ منهم النَّظّام و اَتباعه القائلون بانه لا يَقدِر على **خَلْق** الجَهل و **الكذب** و الظلم و سائر القبائح ، اذ لو كان خَلْقها مقدورا له لجاز **صُدور**ها عنه ، و اللازم باطل لافضائه الى السَفَه ان كان عالما بقُبح ذلك و باستغنائه عنه ، و الى

''قدرتِ الٰہی سُبحٰنَہٗ **ہر ممکنِ موجود** [ذوات ہوں یا صفات یا افعال جو عالَم کی پیدائش کے شروع دن سے ہمیشہ ہمیش تک کبھی بھی وجود میں آئے اور آنے والے ہیں سب] کو عام و شامل ہے''

اس عموم وشمول کے منکر چند فرقے ہیں۔

انہی میں سے نَظّام معتزلی اور اُس کے پیرو ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ

''اللہ تعالیٰ جہل **جھوٹ** ظلم اور باقی قبیح وعیب دار اوصاف کے **پیدا کرنے** پر قادر نہیں''

دلیل یہ دیتے ہیں کہ **جھوٹ** وغیرہ عیب دار اوصاف و افعال کی **تخلیق** [یعنی انہیں پیدا کرنا] اگر اُس کے زیرِ قدرت ہو [اور جو چیز زیرِ قدرت ہو وہ ممکن ہوتی ہے] تو عیب دار افعال واوصاف کی اُس کی طرف سے **تخلیق ممکن** ہوگی۔

اور عیب دار کے عیب سے باخبر ہوکر اور اُس عیب دار سے بے پرواہ ہوتے ہوئے [کہ اُس عیب دار کی اُسے کچھ حاجت نہیں اور پھر] اُس عیب دار کو **پیدا کرنا** اس سے سَفَہ یعنی

الجَهل ان لم یکن عالما.

و **الجواب** لا نسلم قُبحَ الشیء بالنسبة الیه، کیف و ھو تصرف فی مِلکه.

و **لو سلم** فالقدرة علیه لا تنافی امتناعَ **صدور**ہ عنه نَظَراً الی وجود الصارف و عدَم الداعی، و ان کان ممکنا فی نفسه.

مختصراً

[شرحِ مقاصد خاتمة شمول القدرة لکل ممکن ۷۵/۳، ۷۴]

بے حکمتی لازم آئے گی۔

اوراگر عیب کی خبر نہ ہو اور پیدا کرے تو جہل لازم آئے گا۔

اور یہ لازم یعنی سَفَہ اور جہل دونوں اُس پر محال ہیں [تو جس سے یہ لازم آئے یعنی جھوٹ وغیرہ عیب دار اوصاف و افعال کی **تخلیق** وہ محال ہوئی تو زیرِ قدرت نہ ہوئی]

رَد:- کوئی ممکن [جیسے بندے کا **جھوٹ ظلم** وغیرہ] اُس کی نسبت سے قبیح یعنی برا اور عیب دار نہیں، تو کسی ممکن وصف و فعل کی تخلیق سے سَفَہ لازم نہیں آئے گا۔

اور کیسے لازم آئے گا؟.... حالانکہ [سب اُس کے بندے اُس کی مِلک ہیں، اور بندے میں اُس] **ممکن کی تخلیق** اُس کا **اپنی مِلک میں تصرف** ہے۔

اور **بفرضِ باطل** سَفَہ محال لازم آئے گا تو [تمہارے بقول] برے فعل و وصف کی تخلیق سے لازم آئے گا، تو برے وصف و فعل کی **تخلیق** صارف [یعنی حکمت کی مخالفت یعنی سَفَہ] موجود اور داعی [یعنی حکمت کا اقتضاء] معدوم ہونے کے سبب **محال بالغیر** ہوگی، اور اس کے باوجود **اپنی حدِّ ذات میں ممکن** ہوگی، تو زیرِ قدرت کیوں نہ ہوگی؟.... زیرِ قدرت ہونا محال بالغیر ہونے کے منافی نہیں۔

''المہند'' کی ضلالت پسندی و گمراہ گری

''المہند'' میں نظّام کے قول سے لفظِ ''**خــــلـــق**'' عبارت اور ترجمہ دونوں میں مفقود ہے اور عبارت و ترجمہ یوں لکھا ہے

النظام و اتباعه القائلون بانه لا يقدر على الجهل و الكذب و الظلم و سائر القبائح.	نظام اور اُس کے تابعین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہل اور کذب و ظلم و نیز کسی فعلِ قبیح پر قادر نہیں۔

[المہند ص ۳۴]

حالانکہ نظّام نے کہا تھا

لا يقدر على **خلق** الجهل و الكذب و الظلم و سائر القبائح.	اللہ تعالیٰ جہل جھوٹ ظلم وغیرہ برے افعال و اوصاف کے **پیدا کرنے** پر قادر نہیں۔

دیوبندیہ نے لفظِ ''**خلق**'' اڑا کر یہ معنی بنالیا کہ

جاہل ہونے جھوٹ بولنے ظلم کرنے پر نظّام معتزلی اللہ تعالیٰ کو قادر نہیں مانتا۔

اور علامہ تفتازانی کے دوسرے جواب وَلَوْ سُلِّمَ الخ کا ..... جو کہ تنزلی و بر سبیلِ ارخائے عنان ہے ..... یہ ترجمہ کرکے کہ

> اور اگر مان بھی لیں کہ قبیح ہر نسبت سے قبیح ہے تو قدرتِ حق امتناعِ صدور کے منافی نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ فی نفسہٖ تحتِ قدرت ہو مگر مانع کے موجود یا باعث کے مفقود ہونے کے سبب اُس کا وقوع ممتنع ہو

[المہند ص ۳۴]

یہ تأثر دیا کہ علامہ تفتازانی نَظّام معتزلی کے برخلاف اللہ تعالیٰ کو معاذ اللہ جاہل ہونے جھوٹ بولنے ظلم کرنے اور دوسری برائیاں کرنے پر قادر مانتے ہیں۔

اقول :- یہ ہے دجل وفریب۔ جس کے دل میں **حق** کی محبت ہو وہ اتنے ہی سے سمجھ سکتا ہے کہ دیوبندیانہ امکانِ کذب کا عقیدہ حق ہوتا تو اُس پر سند پیش کرنے میں دیوبندیہ کو یہ دجل وفریب کیوں کرنا پڑتا۔

ثم اقول :- اس عبارتِ شرحِ مقاصد کو تو نظرِ وہم میں بھی دیوبندیہ کے امکانِ کذب سے کچھ مَس نہیں۔ ''**صدورھا**'' دلیلِ نظّام میں ''**خلق**'' یعنی پیدا کرنے کے معنی میں ہے ، یونہی جوابِ تنزلی علامہ تفتازانی وَلَوْ سُلِّمَ الخ میں بھی۔ دیوبندیہ نے جو معنی نکالا ...... جھوٹ جہل ظلم وغیرہ ناپاکیاں خود ذاتِ الٰہی سے صادر ہونے کا تحتِ قدرت ہونا ...... یہ معنی دلیلِ نظّام و جوابِ علامہ تفتازانی میں ہرگز نہیں ہے۔

کیونکہ

اولاً :- آغازِ کلام مخلوقات کے تحتِ قدرت ہونے کے بارے میں ہے۔ ''کل موجود ممکن'' مخلوقات ہی ہیں۔ خواہ وہ ذوات ہوں جیسے انسان زمین آسمان وغیرہ کی ذات ، یا صفات ہوں جیسے ان کے رنگ شکل مقدار وغیرہ ، یا افعال ہوں جیسے انسان کا نماز روزہ وغیرہ عبادات کو بجالانا یا گناہ کا ارتکاب کرنا۔ **اہلِ سنت** سب کو تحتِ قدرت اور یکتا خالقِ عالَم کا پیدا کیا ہوا مانتے ہیں۔

جبکہ معتزلۂ نظّامیہ بندوں کے بُرے کاموں اور بُری خصلتوں کو من جانب اللہ پیدا ماننے سے گریز کرتے ہیں۔

تو دلیلِ نظّام معتزلی میں ''**صدورھا**'' ، نیز جوابِ ثانیِ علامہ تفتازانی میں

''**صــــدوره**'' بھی اُسی ''**خلق**'' یعنی پیدا کرنے کے معنی میں ہے جس کی نَظّام اپنے دعوے میں صاف تصریح کر چکا کہ لا یقدر علی **خلق** الجھل و الکذب الخ

الغرض صاف آشکارا ہے کہ نَظّام کی گفتگو اپنے دعویٰ و دلیل میں اور علامہ تفتازانی کی جوابِ تنزلی میں خود ذاتِ الٰہی سُبحٰنَہٗ سے جھوٹ وغیرہ کی گندگیاں صادر ہونے کے بارے میں ہرگز نہیں۔

بلکہ نظّام **بندے** میں جہل وکذب وغیرہ بُرے افعال واوصاف جو کہ ممکن وقابلِ وجود ہیں اور لکل موجود ممکن کے تحت داخل ہیں انہیں **خلق** فرمانے پیدا کرنے پر قدرتِ الٰہی نہیں مانتا ، اور انہی بُرے اوصاف کو **بندے** میں پیدا کرنا تحتِ قدرت ہونے سے کہتا ہے کہ سَفَہ یعنی بے حکمتی لازم آئے گی۔

اور علامہ تفتازانی جوابِ تنزلی میں کہہ رہے ہیں کہ بفرضِ باطل لازم آئے گی تو پیدا کرنے سے لازم آئے گی ، تو پیدا کرنا محال بالغیر ہوگا اور تحتِ قدرت رہے گا ، تمہاری دلیل سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ بندے میں قبیح اوصاف پیدا کرنا تحتِ قدرت نہیں؟...

ثانیاً:- اگر ''**صدور**'' کا وہ معنی ہوتا ''اپنی ذاتِ پاک سے معاذ اللہ یہ ناپاکیاں صادر کرنا'' ...... جس میں وہابیہ دیوبندیہ نے اپنے اور اپنے پیشوایانِ دہلوی وگنگوہی کے عقیدۂ ''امکانِ کذب'' کی سمائی چاہی ...... تو نظّام کا یہ کہنا کیا معنی؟.... کہ اس سے **سَفَہِ محال** لازم آئے گا؟....

یونہی نظّام کا یہ کہنا کیا معنی؟.... کہ

لانّ صدور ھذہ الاشیاء عن اللہ تعالیٰ | ان قبیح وبُری چیزوں کے من جانب اللہ

ـــــ پوری عبارت یہ ہے

←

يَستلزِم الجَهل او الحاجة ، و كل واحد منهما محال. [اربعین امام رازی ۱/۳۴۰]	صدور سے جہل یا حاجت جیسا نقص لازم آئے گا۔

ان ناپاکیوں کا اُس کی اپنی ذات سے صدور خود کیا نقص وعیب و برائی نہیں؟.... کہ سَفَہ و جہل جیسے نقص وعیب و برائی کے لازم آنے سے ان ناپاکیوں کے صدور کو وہ محال ثابت کرر ہا ہے؟....

← الفرقة الخامسة من المخالفين فى هذه المسألة : المعتزلة.	قدرتِ الٰہی سُبحٰنَہٗ ہر ممکنِ موجود کو عام وشامل ہے اس مسئلے میں ہمارے مخالفین میں **پانچواں فرقہ** معتزلہ کا ہے۔
اما النَظّام فقال : انه تعالیٰ غير قادر على **خلق القبيح** . قال لان **صدور** هذه الاشياء عن اللّٰه تعالیٰ محال ، و كل محال فهو غير مقدور. و انما قلنا انه محال ، لان صُدور هذه الاشياء عن اللّٰه تعالیٰ يستلزِم الجهل او الحاجة ، و كل واحد منهما محال ، و مستلزِم المحال محال ، فصدور هذه الاشياء عن اللّٰه تعالیٰ محال ،	چنانچہ معتزلہ میں سے نَظّام نے کہا : اللّٰہ تعالیٰ **قبیح کو پیدا کرنے** پر قادر نہیں۔ کہا اس لیے کہ قبیح وبری چیزوں کا اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے **صادر** [یعنی مخلوق] ہونا [پیدا کیا جانا] محال ہے ، اور کوئی محال تحتِ قدرت نہیں۔ محال اس لیے ہے کہ قبیح چیزوں کے اُس کی طرف سے صادر [ومخلوق] ہونے سے لازم آئے گا کہ اُسے قبیح چیزوں کی قباحت و برائی کا علم نہ ہو ، یا ان چیزوں کی اُسے حاجت ہو ، اور یہ جہل وحاجت ہر ایک محال ہے ، اور جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔
و انما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يمتنِع وقوعه	اورمحال تحتِ قدرت اس لیے نہیں کہ محال وہ ہے جس کا وقوع نہیں ہوسکتا ، اور مقدور و تحتِ قدرت ←

وہابیہ دیوبندیہ کے اپنے ''امکانِ کذب'' کو عبارتِ نظّام میں سمانے کا مطلب یہ ہوگا کہ

جاہل ہونا اللّٰہ تعالیٰ کے حق میں عیب نہیں ، جھوٹا ہونا عیب نہیں ، ظالم ہونا عیب نہیں ، یونہی دوسری برائیوں سے مُلَوَّث ہونا عیب نہیں۔ ہاں جھوٹا ظالم جاہل ہونے اور دیگر برائیوں میں مُلَوَّث ہونے سے سَفَہ یعنی بے حکمتی لازم آتی ہے اور بے حکمتی عیب ہے محال ہے اس لازم کے سبب اللّٰہ تعالیٰ ان برائیوں سے بچتا ہے۔ ورنہ فی نفسہٖ وہ برائیاں کچھ بری نہیں ، وہ ساری برائیاں اللّٰہ تعالیٰ کے حق میں ممکن ہیں۔

معاذ اللّٰہ

ثالثاً:- اگر معنی وہ ہو ..... جس سے وہابیہ دیوبندیہ **پاک رب** پر جھوٹ بول سکنے کی تہمت رکھنے میں اپنی تسکین سمجھتے ہیں ..... تو دلیلِ نظَّام خود اُس کے طور پر ملازمہ کھو دے گی۔ اس لیے کہ **لو کان خَلْقھا مقدوراً له لجاز صُدورھا عنه**

اگر بندے میں جھوٹ پیدا کرنے پر قدرت ہو

← ، **و المقدور ھو الذی یمکن وقوعه ، و الجمع بینھما محال.**

وہی ہوتا ہے جس کا وقوع ہو سکے۔ تو محال اگر تحتِ قدرت ہو تو یہ دونوں باتیں جمع ہوں گی ، حالانکہ ان کا جمع ہونا محال ہے۔

و الجواب علی مذھبنا ان خلق شیء من الاشیاء لا یدُلّ فی حق اللّٰہ تعالیٰ علی الجھل و لا علی الحاجة ، فزال ھذا السوال.

[الاربعین ۱/۳۴۰]

جواب:- ہمارے مذہب پر یہ ہے کہ کسی بھی چیز کو پیدا فرمانا اللّٰہ تعالیٰ کے حق میں جہل یا حاجت پر دلیل نہیں ، تو کوئی محال لازم آنے کا سرے سے سوال ہی نہیں۔

تو جھوٹ کا خود اُس کی اپنی **ذاتِ پاک** سے صادر ہونا ممکن ہو

ان دونوں میں کیا علاقہ ہے؟..... کہ اُس سے یہ لازم آجائے گا؟..... اور

ـــ "بے علاقہ ملازمت معقول نہیں" ـــ [فتاوی رضویه ٢٦٩/٦]

دیکھو!

المعتزلة ذهبوا الی انه مُتَکَلِّم بکلام هو قائم بغیره ، لیس صفةً له. [شرحِ عقائد نسفی ـ مجلس برکات مبارکپور ص۷۳]	معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ ایسا کلام فرمانے والا ہے کہ وہ کلام اُس کی [ذات کے ساتھ قائم] **صفت نہیں** ، **بلکہ** دوسرے کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔
المعتزلة قالوا کلامه اصوات و حروف یخلُقها فی غیره کاللوح المحفوظ و جبریل و الرسول. [المعتقد المنتقد ص۳۷]	معتزلہ یہ مانتے ہیں کہ اللّٰہ تعالیٰ کا کلام آواز و حروف ہے جو دوسرے میں **پیدا** فرماتا ہے ، جیسے لوحِ محفوظ میں جبریلِ امین میں رسولِ کریم میں۔

تو معتزلہ کے نزدیک بندے میں اُس کلام کی **تخلیق** اُن آواز و حروف کو **پیدا کرنا** **تحتِ قدرت** ہوا ، اوراس سے کلامِ آواز و حروف کا خود اُس کی **ذات** سے صادر ہونے کا امکان لازم نہیں آیا۔

رابعاً :- علامہ تفتازانی قُدِّسَ سِرُّہٗ کا جواب دیکھو

لا نسلم قبح الشیء بالنسبة الیه ، کیف و هو	ہمیں تسلیم نہیں کہ کوئی ممکن چیز میرے رب کی طرف نسبت کرتے ہوئے قبیح ہو ، کیسے

تصرّف فی ملکه. [شرحِ مقاصد ۷۵/۳]	قبیح ہوگی جبکہ وہ میرے رب کا اپنی مِلک میں تصرف ہے۔

مِلک کون ہے؟..... بندہ۔ تصرف کیا ہے؟.....بندے میں قبیح فعل وخصلت کی تخلیق۔

تو نظّام بندے ہی میں بُرے فعل ووصف کی تخلیق سے بے حکمتی لازم بتا رہا ہے۔

علامہ تفتازانی بندے ہی میں بُرے فعل ووصف کی تخلیق سے بے حکمتی لازم آنا نہیں مانتے ، اوراُس تخلیق کو بے حکمتی سے مُبَرّا دکھارہے ہیں کہ بندہ اُس کی مِلک ہے وہ جیسا چاہے بندے میں تصرف کرے بندے میں جھوٹ وغیرہ جو پیدا کرے بے حکمتی نہیں ہوگی۔ اسی میں آگے جوابِ تنزلی میں کہا

و لو سلم فالقدرة علیه لا تنافی امتناع صدوره عنه نظرا الی وجود الصارف و عدم الداعی و ان کان ممکنا فی نفسه. [شرحِ مقاصد خاتمة شمول قدرة لکل ممکن ۷۵/۳]	اگر بفرضِ باطل مان لیں کہ بندے میں جھوٹ وغیرہ عیوب کی تخلیق سے بے حکمتی لازم آئے گی تو وہ **تخلیق** .... اگرچہ فی نفسہ اپنی حدِّ ذات میں ممکن ہے تاہم .... حکمت کی **نا**موافقت موجود اور**موافقت** مفقود ہونے کے اعتبار سے محال ہوگی یعنی **محال بالغیر** ، تو تحتِ قدرت ہوگی ، کیونکہ تحتِ قدرت ہونا استحالۂ غیری کے منافی نہیں۔

اس میں وہابیہ دیوبندیہ کے ''امکانِ کذب'' کہ ''اللّٰہ سُبۡحٰنَهٗ وَ تَعَالٰی کی خود اپنی ذاتِ کریم سے جھوٹ صادر ہوسکنا'' معاذ اللّٰہ اس کی کیا گنجائش ہے؟....

ـــــ علامہ محمد عبدالعزیز فرہاری نے فرمایا

الدلیل یدُل علی عدم الخلق و	دلیلِ نَظّام بتاتی ہے ایسی تخلیق نہیں ہوگی ، ←

نظّام کا دعویٰ ودلیل اور علامہ تفتازانی کا رَد اور جوابِ تحقیقی وتنزلی سب **بندے میں** جھوٹ وغیرہ عیوب کی **تخلیق** کے بارے میں ہیں۔

مگر دیوبندیہ نے زبردستی یہ عیوب ذاتِ پاکِ الٰهی سے صادر ہونے پرڈھال لیا۔

یہ ہے دیوبندیہ کی ضلالت پسندی اور فریب وگمراہ گری۔

← المدَّعیٰ عدم القدرة.

[النبراس شرح شرح العقائد ص۱۲۴]

جبکہ نظّام کا مدعا یہ ہے کہ ایسی تخلیق زیرِ قدرت نہیں۔

"محصل" امام رازی [ص۱۷۹] میں ہے

و الجواب لا نسلم ان فعل شيء يدل على الجهل و الحاجة بل هو مالك فله ان يفعل ما شاء.

جواب:- ہم نہیں مانتے کہ کوئی چیز ایسی ہو جس کی تخلیق جہل وحاجت پر دلیل ہو ، بلکہ وہ مالک ہے تو جو چاہے پیدا کرسکتا ہے ، سب تخلیق اُس کے لیے ممکن ہے۔

سلمنا لكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعي فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال انجزام ارادته الترك ممتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي لكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه لو حصل له الداعي الى الفعل بدلا عن الداعي على الترك لكان قادرا عليه.

مانا کہ ممکن نہیں ، مگر یہ استحالہ [یعنی ناممکن ہونا] داعی کی طرف سے آیا تو قدرت کی طرف سے وہ تخلیق محال کیوں کہتے ہو؟.... کیونکہ قادر کی طرف سے **ترک** کا ارادہ ہوتے ہوئے **فعل** محال ہوگا اس داعی [یعنی ارادۂ ترک] کو دیکھتے ہوئے۔ لیکن فعل پراُس کی قدرت رہے گی اس اعتبار سے کہ داعیِ ترک کے بجائے داعیِ فعل متحقق ہو تو فعل پر اُس کی قدرت کا ظہور ہوگا۔

←

انتباہ :- علامہ تفتازانی نے لو سلم سے جوفرمایا کہ تیری دلیل سے اگر بالفرض ثابت ہوا تو اتنا کہ بندے میں جھوٹ وغیرہ عیوب کی **تخلیق محال بالغیر** ہے ، وہ ثابت نہیں ہوا جو تیرا مدعا تھا کہ یہ **تخلیق تحتِ قدرت نہیں**۔

یہ برسبیلِ ارخائے عنان ہے

یہ اُس **تخلیق** کو **محال بالغیر** **تسلیم** کرنا **نہیں** ہے۔

—" **دلیلِ مخالف** میں یہ کہنا کہ اس سے اتنالازم آیا ، **نہ** وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ **دلیل** اُس کے **مدعا** کی **مُثبِت نہیں**۔ **نہ** یہ کہ جو لازم بتایا مسلّم ہے ، بلکہ وہ برسبیلِ **تنزل** و **اِرخائے عنان** بھی ہوتا ہے۔

اور **دلیلِ موافق** پر **نقض** سے تو معاذ اللہ **مدعا** میں **کلام مفہوم** بھی **نہیں** ہوتا ، یہاں تک کہ بعض دلائلِ توحید و وجودِ واجب پر ابحاث کرتے ہیں ، اس سے **مقصود** صرف اُس **دلیلِ خاص** کی **تضعیف** ہوتی ہے "—

[الکلمة الملهمة ص۷۰ ، فتاوی رضویه مترجم ۲۷/۴۶۸]

← طوسی نے حاشیے میں کہا

اصل الجواب ان المحال لذاته غیر مقدور ، اما المحال لغیره ممکن لذاته فکونه مقدورا لا ینافی کونه محالا لغیره. [ایضاً]	اصل جواب یہ ہے کہ محال بالذات تحتِ قدرت نہیں ، رہا جو محال بالغیر اور ممکن بالذات ہو تو اُس کا تحتِ قدرت ہونا اُس کے محال بالغیر ہونے کے منافی نہیں۔

حُسن و قُبح کے تین معنیٰ

(۱) حسن : کمال وخوبی اچھائی۔ قبح : نقص وعیب وخرابی۔ (۲) حسن : غرض کے موافق ہونا۔ قبح : ناموافق ہونا۔ (۳) حسن : مدح وثواب کے لائق ہونا۔ قبح : مذمت وعذاب کے لائق ہونا۔

(لا نِزاع) ــ بین العقلاء ــ [المعتقد] (فی استقلال العقل بادراک الحُسن و القُبح بمعنی صفة الکمال و) صفة (النَّقص ، کالعِلم و الجَهل) و کالعَدل و الظُلم ، فان العقل تَستقِلّ بادراک حُسن العلم و العَدل و قُبح الجَهل و الظلم ، وَرَدَ الشَرعُ ام لا.

عقلاء کا اس میں **اختلاف نہیں** کہ **عقل** [جو اللہ نے ہمیں دی ہے وہ] حُسن بمعنی صفتِ کمال وخوبی اور قُبح بمعنی صفتِ نقص وخرابی کو بغیر شرع کے بتائے معلوم کرلیتی ہے۔

جیسے عقل شرع کے بتائے بغیر جانتی ہے کہ علم اچھی **صفت** ہے اور انصاف اچھا **فعل** ہے۔ اور جہل بری **صفت** ہے اور ظلم برا **فعل** ہے۔

(و) کذا لا نِزاع (بمعنی مُلائَمة الغَرَض و عَدَمِها ، کقتل زید بالنسبة الی اَعدائه) فانه عندهم حَسَنٌ ، (و) بالنسبة الی (اولیائه) ـ اَحِبّائه ـ [المعتقد] فانه عندهم قبیح. [مسایره و مسامره]

یونہی حُسن بمعنی غرض سے ہم آہنگ ہونا اور قبح بمعنی غرض کے خلاف پڑنا کو عقل معلوم کرلیتی ہے اس میں بھی اختلاف نہیں۔

جیسے زید کا قتل اُس کے دشمنوں کے اعتبار سے حَسَن ہے اچھا ہے یعنی دشمنوں کی غرض کے موافق ، اور دوستوں کے اعتبار سے قبیح ہے بُرا

ص١٥١ ، المعتقد المنتقد ص٧٢]

ہے یعنی دوستوں کی غرض کے خلاف و ناموافق۔

(بل) النزاع فیهما ۔

[ای] فی حُسن الفعل و قُبحِهٖ ۔

[المعتقد ، فواتح]

(بمعنی استحقاق مَدحه تعالیٰ و ثوابه) للفاعل علی ذلک الفعل (و مقابلهما) ای و بمعنی استحقاق ذَمّه تعالیٰ و عقابه ۔

هو عَقلِیّ او شَرعِیّ ۔

[المعتقد المنتقد ص٧٢ ۔ التحریر فی اصول الفقه ۔ التقریر و التحبیر ١١٦/٢ ، ١١٧]

اختلاف صرف **حُسن** بمعنی **استحقاقِ مدح و ثواب** ، اور **قُبح** بمعنی استحقاقِ **ذَمّ و عذاب** میں ہے۔

کہ کون سا فعل ایسا ہے جو بندے کو اپنے مالک و مولیٰ سُبحٰنَهٗ وَ تَعَالیٰ کی طرف سے تعریف اور ثواب کے لائق کرے گا ، اور کون سا فعل مذمت و عذاب کے لائق۔

یہ عقلی ہے یا شرعی؟... یہ اللہ تعالیٰ کی عطاء فرمودہ نعمتِ عقل سے معلوم ہوسکتا ہے ، یا شرعِ الٰہی ہی سے معلوم ہوگا؟...... اس میں اختلاف ہے۔

فعند الاشاعرة شَرعیّ ، وعند الماتریدیة وعند المعتزلة عَقلیّ. مختصراً

[مسلّم الثبوت و فَواتِحُ الرَّحمُوت ٢٣/١]

اشاعرہ مانتے ہیں **شرعی** ہے۔

اور **ماتریدیہ** اور **معتزلہ** مانتے ہیں **عقلی** ہے۔

پھر عقل جہاں معلوم کرلے کیا وہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مطالبہ یا ممانعت کا حکم قرار دے دے گی؟.... اس میں بھی اختلاف ہے۔

تو دونوں اختلاف کے پیشِ نظر یہاں تین قول ہیں

الاول مـذهـب الاشـعـرية ان الـحسـن و الـقبـح شـرعـى و كذلک الحكم.

الثانى انهما عقليان و هما مناطان لتعلق الحكم ، فاذا ادرک فى بعض يتعلق الحكم بذمة العبد. و هو مذهب هؤلاء **الكرام** و المعتزلة.

الثالث ان الحسن و القبح عقليان و ليسا بمُوجِبَيْن للحكم و لا كاشفَين عن تعلقه بذمة العبد.

و هو مختار صاحب التحرير و تبِعه المصنف. مختصراً

[المعتقد المنتقد ص۴۷ عن الفواتح ۱/۲۶]

اول:- **اشعریہ** مانتے ہیں **حسن و قبح** اور یونہی وہ **حکم** سب **شرعی** ہیں شرع ہی سے معلوم ہوں گے ، عقل کو نہ معلوم کرنے کا یارا نہ وہ حکمِ الٰہی لانے کا۔

دوم:- حسن و قبح **عقلی** ہیں اور تعلقِ حکمِ الٰہی بہ ذمۂ عبد کا مدار ہیں۔ عقل کسی فعل میں معلوم کر لے گی تو وہاں بندے کے ذمّے **حکم آجائے گا۔** یہ **ماتریدیۂ** کرام اور معتزلہ کا مسلک ہے۔

سوم:- حسن و قبح **عقلی** ہیں عقل سے معلوم ہو جاتے ہیں ، مگر حکمِ الٰہی سُبحٰنَہٗ کے لیے علت نہیں ہیں ، اور **نہ** ان سے بندے کے ذمّے وہ **حکمِ الٰہی آنا** معلوم ہوتا ہے۔

یہ علامہ **ابنِ ھمام** کا مختار ہے ، اور علامہ **محبّ اللہ** بہاری مصنفِ ''مسلّم الثبوت'' نے اُن کی اتباع کی۔

عبارتِ "تحریر" و "تحبیر"

امام ابنِ ہمام صاحبِ "فتح القدیر" کی "تحریر" اور اُس کی شرح "تحبیر" للعلامۃ ابن امیر الحاج میں ہے۔

(ثم الاشعریۃ) ـ قالوا [تیسیر التحریر] ـ (لایتعلق له تعالیٰ حکم) بافعال المکلف (قبل بعثة.

و المعتزلة) ـ قالوا [تیسیر التحریر] ـ (یتعلق) له تعالیٰ حکم (بما ادرک العقل فیه) من افعال المکلَّفین (صفةَ حُسن او قُبحٍ.

و الحَنَفیة) قالوا (للفعل) صفة حسن و قبح (و به) ای و بسبب ما بالفعل من الصفة (یدرک العقل حکمه تعالیٰ فیه) ای الفعل.

(فلا حکم له) ای العقل اِنِ الحُکمُ اِلّا لِلّٰه ، غیرَ ان العقل (انما استقل بدَرُک بعض احکامه تعالیٰ.

پھر **اہلِ سنّت** کے دو گروہوں اشعریہ و ماتریدیہ میں سے **اشعریہ** کا ماننا ہے کہ قبلِ بعثت کوئی حکمِ الٰہی سُبحٰنَہٗ بندے کے ذمّے نہیں آتا۔

معتزلہ کا ماننا ہے کہ عقل جس فعل میں حسن یا قبح جان لے وہاں حکمِ الٰہی سُبحٰنَہٗ بندے کے ذمّے آجائے گا۔

اور **حنفیہ** یعنی **اہلِ سنّت** کے دوسرے گروہ یعنی **ماتریدیہ** کا ماننا ہے کہ فعل کے لیے صفتِ حسن و قبح ہے ، اسی حسن و قبح کی صفت سے عقل یہ جان لیتی ہے کہ فلاں فعل کے بارے میں حکمِ الٰہی سُبحٰنَہٗ کیا ہے؟....

تو حکم عقل کا نہیں ، حکم صرف اللّٰہ کا ہے ، ہاں عقل صرف اتنا کرتی ہے کہ بعض احکامِ الٰہیہ کو شرعِ الٰہی کے بتائے بغیر جان لیتی ہے۔

(ثم منهم کابی منصور من اثبت وجوب الایمان و حرمةالکفر و نسبة ما هو شنیع الیه تعالیٰ کالکذب و السفه).

مختصراً [التحریر ـ التقریر و التحبیر ۲/۱۱۵ ـ تیسیر التحریر ۲/۱۵۰]

پھر **ماتریدیہ** میں سے امام **ابو منصور ماتریدی** جیسے حضرات نے مانا کہ [بندے کے ذمّے] ایمان عقلاً واجب ہے ، اور [بندے پر] کفر عقلاً حرام ہے ، اور **جھوٹ** اور **بے حکمتی** جیسے ہر **برے وصف** کی **اللّٰہ** تعالیٰ کی طرف **نسبت** کرنا **عقلاً حرام** ہے۔

مَحلِّ نزاع یہ گفتگو **اَفعالِ عباد** یعنی بندوں کے فعل میں ہے جہاں حُسن و قُبح استحقاقِ مدح وثواب و ذَمّ وعقاب کے معنی میں ہیں۔ یہ واقعی محلِّ نزاع ہے ، اسی کو اشاعرہ شرعی مانتے ہیں ، اور ماتریدیہ عقلی۔ [جیسا کہ ص۸۳ میں گذرا]

پھر آگے فرمایا

(و کلهم) ای الحَنَفیة (علی امتناع تعذیب الطائع علیه تعالیٰ و تکلیف مالا یطاق.

فتَمَّتُ) مَحالّ النزاع (ثلاثة اتصافُ الفعل) بالحسن و القبح ، و هو الاوّل (و مَنعُ استلزامه) ای الاتصاف (حکما فی العبد و اثباتُه) و هذا هو الثانی ، (و استلزامُه) ای

تمام ماتریدیہ مانتے ہیں کہ نیک کوعذاب دینا اور طاقت سے زیادہ کا بندے کو مکلَّف کرنا اللّٰہ تعالیٰ پر محال ہے۔

تو کُل محلِّ اختلاف تین ہوئے

① فعل میں حسن و قبح کی صفت ہے ، یا نہیں۔

② یہ صفت ہونا بندے کے ذمّے حکمِ الٰہی آنے کو مستلزم نہیں ، یا مستلزم ہے۔

الاتصاف (مَنعُهما) ای تعذیبَ الطائع و تکلیف مالا یطاق (منه) تعالیٰ، وھذا ھو الثالث. [ایضاً ۲/۱۱۶]

③ اور یہ صفت ہونا اس کو مستلزم ہے کہ میرے **رب** کی طرف سے تعذیبِ مُطیع اور تکلیفِ مالایُطاق جیسا فعل ہونا محال ہے۔

یہ مَحلِّ نزاع کہاں؟.....

حُسن و قُبح بمعنی استحقاقِ مدح وثواب و ذم وعقاب بندے ہی کے فعل میں ہوسکتے ہیں ، اور انہی میں **نزاع** ہے۔

تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالایطاق کوتو **فعلِ الٰہی** فرض کیا گیا ہے ، اور فعلِ الٰہی نفیاً واثباتاً میں حسن وقبح مذکورہ استحقاق کے معنی میں ہونہیں سکتے ، تو قبح بمعنی استحقاقِ مذمّت وعذاب تعذیب وتکلیفِ بالا کے محال ہونے کو کیسے مستلزم ہوسکتا ہے؟...

یہاں **اختلاف حسن و قبحِ اختلافی** سے **نہیں**

اس تعذیب وتکلیف میں یہ اختلاف ہے ضرور کہ ماتریدیہ محال کہتے ہیں اور اشاعرہ ممکن۔ مگراس کی بناء مذکور بالا نزاع نہیں۔

فعلِ الٰہی نفیاً واثباتاً میں حُسن وقُبح صفتِ کمال و صفتِ نقص کے معنی میں ہیں جن کا عقلی ہونا اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں کا متفق علیہ ہے ، کہ جس فعل میں عقل صفتِ حُسن بمعنی کمال وخوبی ادراک کرے وہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کے حق میں عقلاً ممکن ہے ، اورجس میں صفتِ قبح بمعنی نقص وخرابی ادراک کرے وہ عقلاً محال ہے۔

بنائے اختلاف

پھر اختلاف کی بناء کیا ہے؟.....

یہ کہ ماتریدیہ کی نظرِ عقل کہتی ہے تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالایطاق مخالفِ

حکمت ہے، اس سے ظلم و بے حکمتی جیسا نقص لازم آئے گا ، اس لیے یہ تعذیب و تکلیف عقلاً محال ہیں۔

جبکہ اشاعرہ کی نظرِ عقل کہتی ہے کہ وہ مالکِ حقیقی ہے اور بندہ اُس کی مِلک۔ اور وہ جو کرے اُس سے کوئی پوچھ نہیں یہ اُس کی شان ہے۔ تو اس تعذیب و تکلیف سے کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ لہذا یہ تعذیب و تکلیف عقلاً محال نہیں ، بلکہ عقلاً ممکن ہیں۔

عقلاً محال و ممکن کا معنیٰ ''محال'' سے مراد ''محال بالغیر'' ہے۔ اور ''عقلاً'' کا مطلب یہ ہے کہ عقل بے توقفِ شرع اس استحالۂ غیری کا ادراک کرتی ہے۔

اور ''ممکن'' سے مراد ''ممکنِ وقوعی'' ہے۔ اور عقلاً کا مطلب وہی کہ عقل اس امکانِ وقوعی کا ادراک کرتی ہے۔

اور شرعاً یہ تعذیب و تکلیف محال ہیں ، تو شرع سے مستفاد استحالۂ غیری اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں مانتے ہیں۔ [اس کی تفصیل عبارتِ ''مسایرہ'' پر گفتگو کے تحت آرہی ہے]

دلیلِ اول ماتریدیہ و معتزلہ پھر ''تحریر'' میں آگے ہے

(و للحَنَفية و المعتزلة فى الثالث) اى امتناع تعذيب الطائع و تكليف مالايطاق انه (ثبَت بالقاطع اتصاف الفعل بالحسن و القبح فى	اور **تعذیبِ** مطیع و **تکلیفِ** مالایطاق کے **محال** ہونے پر **ماتریدیہ** اور **معتزلہ** کی دلیل یہ ہے کہ فعل کے اندر واقع و نفس الامر میں حسن و قبح کی صفت ہونی دلیلِ قطعی

ـــ **دلیلِ قطعی**:- جیسے مسایرہ [ص۱۷۴] میں فرمایا جسے ''تحریر'' کی شرح ⟵

نفس الامر فیَمتنِع اتصافه) ای فعل اللّٰه تعالیٰ (به) ای بالقبح (تعالیٰ) اللّٰه عن ذلک.	سے ثابت ہے ، تو ایسا فعل جس میں قُبح وعیب ہو اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا محال ہے۔ برتر ہے وہ اس سے کہ ایسا فعل اُس کی طرف سے ہو۔

یہ ''قبح'' ..... جیسا کہ ابھی گذرا ..... استحقاقِ مذمت وعذاب کے معنی میں ہو نہیں سکتا ، لامَحالہ صفتِ نقص کے معنی میں ہے ، جس کے عقلی ہونے سے اشاعرہ کو انکار نہیں۔ مگر تعذیب وتکلیفِ بالا میں عقل صفتِ نقص کا ادراک کرتی ہے اس سے اشاعرہ کو انکار ہے ، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ عقل یہ ادراک کرتی ہے کہ تعذیب و تکلیفِ بالا میں کوئی صفتِ نقص نہیں ، جیسا کہ ابھی گذرا۔

دلیلِ ثانی

پھراس کے بعد اُسی دلیلِ ماتریدیہ ومعتزلہ کے تحت فرمایا

میں یہاں محقق حلبی نے نقل کیا [نیز المعتقدص۸۰، ۸۱ میں نقل فرمایا] کہ

قد نص اللّٰه تعالیٰ علی قبحه حیث قال ﴿اَمْ حَسِبَ الَّذِیْنَ اجْتَرَحُوا السَّیِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَوَآءً مَّحْیَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ ؕ سَآءَ مَا یَحْكُمُوْنَ﴾[۲۱/۴۵ الجاثیة] [تقریر و تحبیر ۱۲۴/۲]	نیک وبد کو برابر کردینا قبیح وبرا ہے اس پر دلیل یہ صاف ارشادِ الٰہی ہے کہ ﴿کیا جنہوں نے برائیوں کا ارتکاب کیا یہ سمجھتے ہیں کہ ہم انہیں اُن جیسا کردیں گے جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے کہ ان کی اُن کی زندگی اور موت برابر ہوجائے کیا ہی برا حکم لگاتے ہیں﴾

اور ماتریدیہ اپنی نظرِ عقل میں تعذیبِ مطیع سے یہی تسویہ وبرابری لازم آنا دیکھتے ہیں۔

(و ایضاً **فالاتفاق** علی استقلال العقل بدَرکھما) ای الحسن و القبح (بمعنی صفة الکمال و النقص کالعلم و الجھل فبالضَرورة یستحیل علیه) ای اللّٰه تعالیٰ (ما ادرک فیه نقص).

نیز حُسن بمعنی صفتِ **کمال** اور قُبح بمعنی صفتِ **نقص** کا **عقل** بےتوقفِ شرع **ادراک** کرلیتی ہے اس پر [**اشاعرہ** ماتریدیہ معتزلہ سب کا] **اتفاق** ہے ، توجس **فعل** میں عقل نقص جانے وہ ضرور **اللّٰہ** تعالیٰ **پر محال** ہوگا۔

نقص فی حدِّ ذاتہ - نقصِ عارض

نقص دوطرح سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ فعل اپنی حدِّ ذات میں نقص ہو عیب ہو خرابی ہو ، یہ **نقص فی حدِّ ذاتہ** ہے۔ دوسرے یہ کہ اپنی حدِّ ذات میں تو ایسا نہیں ، ہاں اُسے کوئی وصف عارض آیا ہے اُس وصف سے نقص وعیب وخرابی فعل کو عارض ولاحق ہو ، یہ **نقصِ عارض** ہے اوراس کا معروض فعل **مستلزمِ نقص** ہے۔

جوفعل اپنی حدِّ ذات میں نقص ہو وہ محال بالذات ہے۔ اورجو اگرایسا ہے کہ اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں ، خارج سے اُسے نقص عارض ہو تو وہ عقلاً محال بالغیر ہے۔

تعذیبِ مطیع اور **تکلیفِ مالایطاق** نظرِ **ماتریدیہ** میں **مستلزمِ نقص** ہی ہیں ، نقص فی حدِّ ذاتہ نہیں۔

[ان سب مطالب کا اثبات وایضاح کلامِ امام و علمائے اَعلام سے

عبارتِ "مسایرہ"، پرگفتگو کے تحت آرہا ہے]

بہ اتفاقِ **اشاعرہ** و **غیر** اشاعرہ
جھوٹ اور ہر **عیب محال بالذات**

و حینئذ) ای و حین کان مستحیلا علیہ ما ادرک فیہ نقص (ظَھَر القَطْعُ باستحالۃ اتصافہ) ای اللّٰہ تعالیٰ (بالکذب و نَحْوہ ، تعالیٰ عن ذلک).

اور اس وقت یعنی جبکہ **عقل** جس **فعل** میں **نقص** جانے اُس فعل کا **اللّٰہ** عَزَّوَجَلَّ پر **محال** ہونا [**اشاعرہ** ماتریدیہ معتزلہ سب کے **اتفاق** سے] ثابت ہوا تو **جھوٹ** اور اس جیسے **عیوب** کا **پاک ذاتِ الٰھی** میں آنا **محال** ہونے پر **یقین آشکارا** ہوگیا۔

یعنی جب **ایسے** فعل کا .... جس میں عقل نقص کا عارض آجانا دیکھے .... اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کی طرف سے ہونا محال ہونے پر **عقلیتِ وفاقیِ اشاعرہ** و ماتریدیہ و معتزلہ دلیل ہے **تو جھوٹ** تو فی نفسہٖ اپنی حدِّ ذات میں نقص وعیب ہے ، اور وہ بھی ایسا کہ

الکذب نقص باتفاق العقلاء.

[شرحِ مقاصد ۳/۱۱۶]

اس کے نقص وعیب ہونے پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے۔

تو جھوٹ اور ہر عیب و نقص فی حدِّ ذاتہٖ اُس پاک ذات پر محال بالذات ہونے کا یقین **عقلیتِ وفاقیِ** بالا سے روشن طور پر حاصل ہے۔

یہ **اشاعرہ** ماتریدیہ **تمام اہلِ سنت** بلکہ اہلِ ملت بلکہ اہلِ عقل کے **اتفاق** سے ثابت ہوا کہ **جھوٹ** اور دوسرے عیوب میرے **رب** جَلَّ وَعَلَا پر **محال بالذات** ہیں۔

دلیلِ ثالث

و ایضاً) لو لم یَمتنِع اتصاف فعله بالقبح (ترتفع الامان عن صدق وَعُده و) صِدُقِ (خَبَرٍ غیرِہ) ای الوعد منه تعالیٰ.

(و عند الاشاعرۃ کسائر الخلق القطع بعدم اتصافه) تعالیٰ بشیء من القبائح (دون الاستحالة العقلیة).

نیز جس فعل میں قُبح ہو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا محال نہ ہو تو وعدۂ الٰہیہ اور خبرِ الٰہی سے امان اٹھ جائے گا ان کے سچ ہونے پر اطمینان نہیں رہ جائے گا۔

اوراشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا فعل جس میں قبح ونقص ہو نہ ہونے پر عقل کو یقین ایسا ہے جیسا تمام تخلیقاتِ الٰہی میں ہوتا ہے ، یہ نہیں کہ عقل ایسا فعل ہونے کو محال جانے۔

''المہند'' کی ضلالت و گمراہ گری

''المہند'' میں قوسین میں (بالاختیار) لگاکر عند الاشاعرۃ تا دون الاستحالة العقلیة کا ترجمہ یہ کیا کہ

اوراشاعرہ کے نزدیک حق تعالیٰ کا کسی قبیح کے ساتھ یقیناً متصف نہ ہونا

ـــ چنانچہ جس پہاڑکو ہم نے کل تخلیقِ الٰہی سے پتھر کا دیکھا تھا وہ آج بھی پتھر ہی ہے سونا نہیں ہوگیا ، جس کو کل ہم نے تخلیقِ الٰہی سے انسان دیکھا تھا وہ آج بھی انسان ہی ہے پرندہ نہیں ہوگیا اس تخلیق پر ہم یقین رکھتے ہیں باوجودیکہ پہاڑ کا پتھر اورانسان کا پرندہ ہوجانا محالِ عقلی ذاتی نہیں۔

ساری مخلوق کی طرح (بالاختیار) ہےعقلاً محال نہیں۔	[ص۳۶]

اقول:- "**القبائح**" سے کیا مراد؟.....

دیوبندیہ نے جب اس عبارتِ "تحریر" کو امکانِ کذب پر سند بنایا تو "**القبائح**" سے کذب جھوٹ جیسے **قبیح** عیوب مراد لیے۔

حالانکہ **کذب** اپنی **حدِّ ذات** میں **عیب** و **نقص** ہے ، ولہذا امام ابنِ ہمام نے افعال کی گفتگو کے درمیان میں **عقلیتِ وفاقی** [یعنی حسن بمعنی صفتِ کمال و قبح بمعنی صفتِ نقص کے عقلی ہونے پر **اشاعرہ** ماتریدیہ معتزلہ سب کے اتفاق] سے **کذب** کے بہ یقینِ روشن **محال بالذات** ثابت ہونے پر **تنبیہ** کردی۔

اورمحال زیرِ قدرت نہیں ہوتا کہ کذبِ محال سے میرے رب کی پاکی اختیاری ہو۔ بلکہ کذب اور ہرنقصِ محال سے میرے رب کی پاکی ذاتی ہے جَـــلَّ وَ عَلَا وَ تَبَارَکَ وَ تَعَالٰی. [اس کا بیان ص۱۲۳ ـ ۱۴۰ تا ۱۴۲ میں آرہاہے]

تو اشاعرہ کذب جیسے نقص فی حدِّ ذاتہ قبائح سے میرے رب کی پاکی کو اختیاری اوران قبائح کو ممکن بالذات کیسے کہہ دیں گے؟.....

پھر "**القبائح**" سے **مراد کیا** ہے؟.....

مراد ہیں **تعذیب** و **تکلیفِ** بالا **جیسے افعال** جواپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں ، بلکہ خارج سے اُنہیں **نقص عارض** ہے۔

اس لیے کہ یہاں گفتگو تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالایطاق میں چل رہی ، اور ان کے محال ہونے پر ماتریدیہ اورمعتزلہ کی دلیل بیان ہورہی ہے۔ اور یہ **افعال** ..... **ائمۂ ماتریدیہ** کےنزدیک ..... قبیح ہیں تواس لیے نہیں کہ اپنی حدِّ ذات میں نقص ہیں

، بلکہ اس لیے کہ **مخالفِ حکمت** ہونے کا وصف انہیں **عارض** ہے اس عارض کی وجہ سے قبیح ہیں۔ ولہذا محال بالغیر ہیں ، محال بالذات نہیں ، بلکہ ممکن بالذات اور داخلِ تحتِ قدرت ہیں۔ [اس کی تنقیح وتحقیق عبارتِ ''مسایرہ'' پر گفتگو کے تحت آ رہی ہے]

تو ائمۂ ماتریدیہ کے مقابل دون الاستحالة العقلية : محالِ عقلی نہیں یہ **اشاعرہ** نے تعذیب وتکلیفِ بالا جیسے افعال کے بارے میں مانا ہے جو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں بلکہ خارج سے انہیں نقص عارض ہے ، اور ''القبائح'' سے ایسے افعال اشاعرہ کی مراد ہیں۔

دیوبندیہ نے اپنی ضلالت پسندی وگمراہ گری سے ''القبائح'' کو نقص فی حدِّ ذاتہ پہ ڈھال کر یہ بنالیا کہ جھوٹ کا بارگاہِ عزّت میں گذر اشاعرہ کے نزدیک محالِ عقلی نہیں۔

اور **بالاختیار دور** رہنا **اشاعرہ** نے تعذیب وتکلیفِ بالا جیسے معروض و مستلزمِ نقص افعال کے بارے میں کہا ہے [جیسا کہ ص ۱۳۸ میں آ رہا ہے] ، **نہ** کہ جھوٹ جیسے نقص فی حدِّ ذاتہ عیوب کے لیے۔ کیونکہ نقص فی حدِّ ذاتہ تو اشاعرہ کے نزدیک بھی محال بالذات ہے۔

دیوبندیہ کی ضلالت پسندی وگمراہ گری کہ مثل و مانند ونظیر سے پاک ذاتِ رب العٰلمین کے لیے قبیح فی حدِّ ذاتہ وصف سے پاکی کو مخلوق کی طرح اختیاری کہہ دیا ، اور اسے اشاعرہ کے سر دھر دیا۔

دین تو یوں اپنے پیشوائے دہلوی پر لٹایا کہ جھوٹ جیسا عیب بارگاہِ عزّت میں

ممکن مانا۔ اورگمراہی پر یہ گمراہی اور بڑھائی کہ سچا ہونے کو اختیاری جانا۔

پھر عقل پہ بھی پتھر پڑ گئے کہ کہا | ساری مخلوق کی طرح بالاختیار | اینٹ پتھر بھی اپنے اختیار سے اپنے آپ کو جھوٹ بولنے ظلم کرنے وغیرہ قبائح سے بچانے والے ہوئے؟.....

پھر "تحریر" میں ہے

(کسائر العلوم التی یقطع فیها بان الواقع احد النقیضین مَعَ عَدَم استحالة الآخَر لو قُدِّرَ) انه	جیسے تمام علومِ عادیہ میں عقل دو میں سے ایک نقیض کے واقع ہونے کا یقین کرتی ہے اور دوسری نقیض کے فرض کو محال نہیں ٹھہراتی۔ جیسے

ـــــ سابق ص ۴۷ ، ۴۸ میں دہلوی یکروزی کی بولی ملاحظہ ہو جس پر امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

ـــ" سفیہ سحیق کی اور جہالت وضلالت دیکھیے خود مانتا جاتا ہے کہ صدق اللہ عَزَّوَجَلَّ کی صفاتِ کمالیہ سے ہے حیث قال صفتِ کمال ہمین ست الخ پھر اسے امرِ **اختیاری** جانتا ہے کہ باری تعالیٰ نے باوجودِ قدرتِ عدم برعایتِ مصلحت بطورِ ترفع اختیار فرمایا۔

اہلِ سنت کے مذہب میں **اللہ** عَزَّوَجَلَّ کے **کمالات** اُس کے یا کسی کے قدرت واختیار سے نہیں ، بلکہ **باقتضائے** نفسِ ذات بے توسطِ قدرت وارادۂ واختیار اُس کی ذاتِ پاک کے لیے واجب ولازم ہیں۔ نہ کہ معاذ اللہ وہ اُس کی صنعت یا اُن کا عدم اُس کے زیرِ قدرت۔ تمام کتبِ کلامیہ اس کی تصریح سے مالامال ۔ وہ احادیث و آثار تمہارے کان تک بھی پہنچے ہوں گے جن میں کلامِ الٰہی کو باختیارِ الٰہی ماننے والا کافر ٹھہرا ہے "ـــ

[فتاوی رضویہ ۲۴۰/۶ ، مترجم ۳۷۷/۱۵]

الواقع (كالقطع بمكةَ و بغداد) اى بوجودهما فانه لا يحيل عدمهما عقلاً.

(وحينئذ) اى وحين كان الامر على هذا (لا يلزم ارتفاع الامان) لانه لا يلزَم من جواز الشىء عقلا عدم الجَزْم بعدمه.

شہرِ مکہ اورشہرِ بغداد کی موجودگی کا یقین ، کہ وہ ان کے نہ رہ جانے کو محالِ عقلی نہیں ٹھہراتا۔

اور ایسے میں جبکہ بات یقینِ عادی پر ہے وعدۂ الٰہیہ اور خبرِ الٰہی سے امان اُٹھ جانا لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ کسی بات کے امکانِ عقلی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی نقیض پر سے یقین ختم ہو جائے۔

وعدۂ و خبرِ الٰہی کلامِ الٰہی صفتِ الٰہی

وعدۂ الٰہیہ اور خبرِ الٰہی کلامِ الٰہی ہیں ، اور کلامِ الٰہی **اہلِ سنت** کے مذہب میں صفتِ الٰہی ہے ذاتِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ کے ساتھ قائم۔

(و هو) اى اللّٰه تعالىٰ (مُتَكَلِّمٌ بكلام هو صفةٌ لَهٗ) [عقائدِ نسفیه ۔ شرحِ عقائد مجلس برکات مبارکپور ص۷۲]

اور اللّٰہ تعالیٰ مُتَکَلِّم ہے یعنی کلام فرمانے والا ایسا کلام جوکہ اُس کی صفت ہے

معتزلہ کے نزدیک صفت نہیں بلکہ فعلِ الٰہی سے ہے

معتزلہ کلامِ الٰہی کو صفتِ قائم بہ ذاتِ الٰہی نہیں مانتے۔

المعتزلة ذهبوا الى انه مُتَكَلِّم بكلام هو قائم بغيره ، ليس صفةً له. [ایضاً شرحِ عقائد ص۷۲]

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ ایسا کلام فرمانے والا ہے کہ وہ کلام اُس کی [ذات کے ساتھ قائم] صفت نہیں ، بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

المعتزلة قالوا کلامه اصوات و حروف **یخلُقها** فی غیره کاللوح المحفوظ و جبریل و الرسول.

[مسایرہ ص۷۳ ۔ المعتقد المنتقد ص۳۷]

معتزلہ یہ مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام آواز و حروف ہے جو دوسرے میں **پیدا** فرماتا ہے ، جیسے لوحِ محفوظ میں جبریلِ امین میں رسولِ کریم میں۔

پیدا کرنا **فعل** ہے ، تو کلامِ الٰہی معتزلہ کے نزدیک **فعلِ** الٰہی سے ہوا۔

اب وہ **افعال** جنہیں **معتزلہ** اور ائمۂ **ماتریدیہ** **مستلزمِ نقص** سمجھتے ہیں جیسے تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالا یطاق [: نیک بندے کو عذاب دینا اور بندوں پر بندوں کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالنا] اور **معتزلہ** انہیں **محال بالذات** جانتے ہیں ان کا محال بالذات ہونا ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل دے رہے ہیں کہ

کلامِ الٰہی **فعلِ** الٰہی سے ہے ، اور **کلامِ الٰہی** میں کذب **جھوٹ** محال بالذات **نہ** مانو بلکہ کذب کا امکانِ ذاتی جانو تو **کلامِ الٰہی** سُبْحٰنَہٗ کے سچ ہونے کا یقین نہیں رہ جائے گا۔

اشاعرہ کا معتزلہ پر رَد

اشاعرہ اُن افعال کو مستلزمِ نقص **نہیں** سمجھتے ، ولہذا محال بالذات نہیں مانتے۔ اس لیے **معتزلہ** کے دعوائے محال [یعنی اُن افعال کو محال بالذات ٹھہرانے] کے رَد وجواب میں کہہ رہے ہیں کہ

کلامِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ میں کذب محال بالذات نہ ہو صرف کذب سے پاکی اور سچ ہونے کا ایسا یقین ہو جیسا امورِ عادیہ میں ہوتا ہے ، کہ

..... جس پہاڑ کو کل ہم نے پتھر کا دیکھا تھا آج بھی اُسے پتھر کا یقین کرتے ہیں ، اور سونا وغیرہ ہوجانے کے امکانِ ذاتی کے باجود ہمارے یقین پر کوئی اثر نہیں پڑتا ..... تو کلامِ الٰہی سُبحٰنَہٗ کی کذب سے پاکی کا اور حق سچ مطابقِ واقع ہونے کا یقین نہیں اٹھے گا۔

یہ رَد بحث ہے

یہ کلامِ الٰہی سُبحٰنَہٗ میں وعدۂ الٰہیہ اور خبرِ الٰہی میں **اشاعرہ** نے اگر کذب کا محال بالذات **نہ** ہونا اور **امکانِ ذاتی** ہونا کہا تو **معتزلہ** کے **رَد** وجواب میں **بحث** میں **کہا** ، یہ اشاعرہ کا عقیدہ نہیں۔

— " **دلیلِ مخالف** میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا ، **نہ** وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ **دلیل** اُس کے **مدعا** کی **مُثبِت نہیں**۔ **نہ** یہ کہ جو لازم بتایا مسلّم ہے ، بلکہ وہ برسبیلِ **تنزل** و **اِرخائے عنان** بھی ہوتا ہے۔ " —

[الکلمۃ الملھمۃ ص۷۰ ، فتاوی رضویہ مترجم ۲۷/۴۶۸]

— " بحث عقیدہ نہیں ہوتی " — [فتاوی رضویہ ۶/۲۸۸]

— " یہ حضرات [اصولیین و متکلمین] خود بھی تصریح کر گئے ہیں کہ عقائد معلوم و متعین ہو چکے ، ابحاث و مشاجرات وغیرہا میں جو کچھ ہم لکھیں اُس پر اعتماد نہ کرو ، عقیدہ سے مطابقت و مخالفت دیکھ لو " — [فتاوی رضویہ ۱۱/۱۲۵]

[یہ تصریحاتِ علماء اور وہ بحث کے عقیدہ نہ ہونے کا بیان ص۶۰ تا ۶۶ میں گذرا۔]

عقیدۂ اشاعرہ صاف اس کے خلاف

کلامِ الٰہی سُبحٰنَہٗ میں جھوٹ کے محال بالذات ہونے سے انکار اور جھوٹ

کے امکانِ عقلی ذاتی کا اِشعار اشاعرہ کا عقیدہ کیسے ہوگا؟..... جبکہ وہ انکار و اشعار **اجماعِ** اہلِ سنت کے **خلاف** ہے ، **دلائلِ عقلیہ** و **ارشاداتِ قرآنِ عظیم** سے **کلامِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ میں **کذب** کا **محال بالذات** ہونا ثابت ہے ، یہ بحث ان دلائل و ارشادات کے **خلاف** ہے ، خود یہاں "تحریر" میں **اشاعرہ** وغیر اشاعرہ کا جو **اتفاق** امام ابنِ ہمام نے بیان فرمایا اُس کے **خلاف** ہے ، یہاں تک کہ خود اشاعرہ کے تصریحی عقیدے کے خلاف ہے۔

مصنف و شارحِ "مواقف" اشاعرہ ہی سے ہیں ، اور پھر **کذب** کے محال اور **اجماعی محال** ہونے کی تصریح کررہے ہیں کہ

اھل السنة و الجماعة فقد **اجمعوا** علی انه **لا یَصِحّ** علیه **الکذب**. مختصراً	**اہلِ سنت و جماعت** کا بیشک **اجماع** ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ پر جھوٹ

ـــ خبرِ متواتر سے بھی ایسا یقینِ عادی ہوتا ہے کہ خلاف یعنی کذب محالِ عقلی نہیں ممکن بالذات ہوتا ہے ، پھر بھی عقل احتمالِ کذب نہیں مانتی ، اور کذب کے امکانِ ذاتی کو یقین میں خلل انداز نہیں جانتی۔ تو خبرِ اہلِ تواتر **خبرِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ کے برابر ہوگئی۔ حالانکہ **قرآنِ عظیم** نے جو **ارشاد** فرمایا

وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِیْلًا [۴/۱۲۲ النساء] اللّٰہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے

اس سے **ثابت** ہے کہ کوئی خبر اور کسی کی خبر سچی ہونے یعنی احتمالِ کذب سے پاک ہونے میں خبرِ الٰہی کے برابر بھی نہیں ، اوروں کی خبر کذب کا امکانِ ذاتی رکھتی ہے اور **خبرِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ میں **کذب** کا **امکانِ ذاتی** بھی **نہیں**۔ [اس دلیل کی کچھ تفصیل آغاز ص۲۹ تا ۳۱ میں گذری۔ پوری تفصیل اور دیگر دلائلِ عقلیہ فتاوی رضویہ ۶/۲۲۰ تا ۲۳۱ میں ملاحظہ ہوں]

[مواقف ، شرحِ مواقف فہرست عقائدِ اہلِ سنت ۴۹۲/۲] | **ممکن نہیں** ، بلکہ **محال** ہے۔

انہ تعالیٰ (یَمتنِع علیه الکذب اتفاقا. اما عندنا فلانه نقص ، و النقص علی اللّٰہ تعالیٰ محال) اجماعاً. مختصراً

[ایضاً ، بحثِ کلام ۴۶۳/۲]

اہلِ سنت اور معتزلہ سب کا **اتفاق** ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ پر **کذب ممکن نہیں**۔

ہم **اہلِ سنت** کے نزدیک اس دلیل سے **ناممکن** ہے کہ کذب عیب ہے ، اور ہر عیب اللّٰہ تعالیٰ پر **بالاجماع محال** ہے۔

[پوری عبارت ص ۶۵ پر گذری]

عقیدہ ــــ " **عقیدہ** وہ ہوتا ہے جو **متون** یا **تراجمِ** ابواب وفصول یا **فہرست** وفَذْلکۂ عقائد میں لکھتے ہیں ، وہی **اہلِ سنت** کا **مُعْتَقَد** ہوتا ہے ، وہی خود اُن **علمائے دین** کا **معتمد** ہوتا ہے۔

ہنگامِ ذکرِ **دلائل** و **ابحاث** ومناظرہ جو کچھ ضمناً لکھ جاتے ہیں اُس پر نہ اعتماد ہے **نہ خود اُن کا اعتقاد** ہے۔

محلِ بیانِ عقائد میں جو لکھا ہے وہ عقیدہ ہے ، یا جس پر **صراحۃً اجماعِ ملت** بتایا جائے یا اُسے **تصریحاً عقیدۂ اہلِ سنت** کہا جائے یا اُس کے **خلاف کو مذہبِ گمراہاں** بتایا جائے۔ " ــــ مختصراً [فتاوی رضویہ ۱۲۴/۱۱ ، ۱۲۵]

[یہ تفصیلی بیان ص ۶۰ تا ۶۶ میں گذرا]

کلامِ الٰہی سُبحٰنَہٗ میں جھوٹ کا معاذ اللّٰہ **محال بالذات نہ** ہونا بلکہ **ممکن** ہونا یہ معاذ اللّٰہ اہلِ سنت کا عقیدۂ و مذہب ہوتا تو کتبِ عقائد کے متون میں ہوتا ، کتبِ

عقائد کے آخر میں جہاں عقائد کی تلخیص کرتے ہیں وہاں شمار ہوتا ، یا اس پر صراحۃً اجماعِ ملت بتایا جاتا ، یا اسے تصریحاً عقیدۂ اہلِ سنت کہا جاتا ، یا اس کے خلاف کو گمراہوں کا مذہب بتایا جاتا۔

اور متون میں ہے نہیں ، تلخیص وفہرستِ عقائد میں ہے نہیں ، اس پر اجماع کی صراحت اس کے عقیدۂ اہلِ سنت ہونے کی تصریح ہے نہیں ، اس کے خلاف کو گمراہوں کا مذہب بتایا گیا نہیں۔

بلکہ دیوبندیہ اس عبارت سے جو امکانِ کذب نکال رہے ہیں اس کے خلاف **کذب** کا **اللّٰہ** عَزَّوَجَلَّ پر **محال** ہونا متون وتلخیصِ عقائد میں ہے ، جیسا کہ مواقف شرحِ مواقف شرحِ مقاصد اور مُسَایَرہ سے [ص۶۳ تا۶۶ میں] گذرا ، اور **استحالۂ کذب** پر اشاعرہ ماتریدیہ **تمام اہلِ سنت** کے **اجماع** کی تصریح ہے ، جیسا کہ مُسَامَرَہ سے [ص۶۶ میں] گذرا۔

’’المہند‘‘ کی ضلالت پسندی و گمراہ گری

دیوبندیہ کو **اہلِ سنت** کا کذب کے محال بالذات ہونے کا نورِ **اجماع** سے مزیَّن روشن **عقیدہ** پسند نہیں آیا ، اوراس کے **خلاف** وہ **بحث** کا **امکانِ ذاتی** بھا گیا۔ چنانچہ اپنے امکانِ کذب پر سند بنانے کے لیے ’’المہند‘‘ میں قوسین میں (بالاختیار) لگا کر عند الاشاعرة تا دون الاستحالة العقلية کا ترجمہ یہ کیا کہ

> اوراشاعرہ کے نزدیک حق تعالیٰ کا کسی قبیح کے ساتھ یقیناً متصف نہ ہونا ساری مخلوق کی طرح (بالاختیار) ہے عقلاً محال نہیں۔

[ص۳۶]

یہ ہے دیوبندیہ کی ضلالت پسندی اور خلافِ اجماع بحث کو گمراہی و گمراہ گری کے لیے دستاویز بنانا۔

پھر عبارتِ بالا کے بعد "تحریر" میں ہے

(و الخلاف) الجاری فی الاستحالة و الامکان العقلی لهذا (جار فی کل نقیصة أ قدرته) تعالیٰ (علیها مسلوبة ام هی) ای النقیصة (بها) ای بقدرته (مشمولة. و القطع بانه لا یفعل) ای والحال القطع بعدم فعل تلک النقیصة.

(و الحنفیة و المعتزلة علی الاول) ای ان قدرته علیها مسلوبة لاستحالة تعلق قدرته بالمحالات (وعلیه فرعوا امتناع تکلیف مالایطاق) و امتناع (تعذیب الطائع).

مختصراً [تحریر ، تحبیر ۲/۱۲۳ ، ۱۲۴]

اور ..... مستلزمِ نقص افعال اللّٰہ سُبحٰنَہٗ وَ تَعَالیٰ کی طرف سے ہونے محال ہیں یا ممکن ..... اس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ و معتزلہ کے درمیان جو اختلاف چلا یہ ہر اُس فعل میں جاری ہے جس میں عقل نقص جانے کہ ایسے فعل تحتِ قدرتِ الٰہی نہیں؟..... یا ہیں ، مگر من جانب اللّٰہ ایسا فعل نہ ہونے پر یقین ہے؟.....

ماتریدیہ اور معتزلہ مانتے ہیں کہ تحتِ قدرت نہیں ، اس لیے کہ محال زیرِ قدرت نہیں ہوتا۔ اور اسی اصل پر اُنہوں نے تعذیبِ مطیع اور تکلیفِ مالایطاق کے محال ہونے کی تفریع کی۔

کلامِ معتزلہ کا کلامِ ماتریدیہ میں خلط

یہ ائمۂ ماتریدیہ کے کلام میں معتزلہ کے کلام کا خلط ہے جیسا کہ "المستند" میں "کنز الفوائد" سے جو نقل فرمایا اُس سے واضح ہے۔ [ملاحظہ ہو حاشیہ ص ۱۴۹]

فرقِ مذاہبِ اشاعرہ و ماتریدیہ و معتزلہ

اہلِ سنت میں سے اشاعرہ کا مسلک کیا ہے؟.... اور ماتریدیہ کا کیا؟.... نیز اہلِ سنت کے مقابل معتزلہ کا مسلک کیا ہے؟....

معتزلہ نقص والے افعال کو محال بالذات خارج ازقدرت مانتے ہیں۔

حنفیہ **ماتریدیہ** خارج ازقدرت نہیں مانتے ، ہاں محال مانتے ہیں ، یعنی عقلاً ، مگر محال بالغیر۔ یعنی جو افعال فی حدِّ ذاتہٖ نقص نہیں البتہ اُنہیں ایسا وصف عارض آ گیا جس سے نقص لازم آتا ہے اس **لزومِ عارضی** سے **عقل** اُن **افعال** کو **محال بالغیر** مانتی ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک بھی ..... جب کہ وہ حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص کی عقلیت کے قائل ہیں ..... یہ مرتبۂ کلّی میں مسلّم ہے۔

رہا جزئیات میں جیسے تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالا یطاق کو **اشاعرہ محال نہیں** مانتے تو اس لیے نہیں کہ **ایسے** نقص والے افعال اُن کے نزدیک محال بالغیر نہیں ، بلکہ اس لیے کہ وہ اس تعذیب و تکلیف سے نقص لازم نہیں دیکھتے ، ولہذا انہیں **عقلاً ممکن** جانتے ہیں۔

جھوٹ ظلم جیسے اوصاف فی حدِّ ذاتہٖ نقص ہیں انہیں **اشاعرہ ماتریدیہ** بلکہ **معتزلہ** بھی سب **محال بالذات** اور **خارج** ازقدرت مانتے ہیں۔

[تفصیل عبارتِ ''مسایرہ'' پر گفتگو کے تحت آ رہی ہے]

''المہند'' کا گمراہانہ فریب

و الخلاف الجاری تا تلک النقیصة کا قوسین لگاکر یہ ترجمہ کیا

اور یہی استحالۂ وقوعی و امکانِ عقلی کا خلاف (معتزلہ و اہل السنۃ میں) ہر نقص میں جاری کہ حق تعالیٰ کو اُن پر قدرت ہی نہیں (جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے) یا نقص کو قدرتِ حق تعالیٰ شامل ضرور ہے مگر ساتھ ہی اس کے یقین ہے کہ کرے گا نہیں (جیسا کہ اہل سنت کا قول ہے) یعنی اُس نقص کے عدمِ فعل کا یقین ہے۔

[المھند ص۳۶ ، ۳۷]

اقول:- اولاً:- ''تحریر'' میں اس کے بعد اس سے بالکل ملا ہوا یہ جملہ ہے

و الحَنَفیّة و المعتزلة علی الاول.	**حنفیہ** اور **معتزلہ** اول پر ہیں۔ یعنی نقص والے افعال کو **محال** مانتے ہیں۔

اہلِ سنت کے دو عظیم گروہ ہیں اشاعرہ و ماتریدیہ ، **حنفیہ** وہی **ماتریدیہ** ہیں جن کے بارے میں امام ابنِ ہمام نے کہا کہ وہ نقص والے افعال رب تعالیٰ کی طرف سے ہونا عقلاً محال مانتے ہیں۔

تو یہاں اشاعرہ کا اختلاف صرف معتزلہ سے نہیں کہ مسئلہ اہلِ سنت اور معتزلہ کے بیچ خلافی ہوکر ''نقیصہ'' کا محال بالذات و خارج از قدرت ہونا معتزلہ کا عقیدہ ٹھہر جائے ، اور ممکن بالذات و داخلِ تحتِ قدرت ہونا اہلِ سنت کا عقیدہ قرار پا جائے۔ بلکہ معتزلہ کے علاوہ حنفیہ سے بھی ہے اشاعرہ کا یہ اختلاف۔

تو استحالہ و امکان کا اختلاف معتزلہ اور اہلِ سنت میں کہاں ہوا؟....

بلکہ معتزلہ و ائمۂ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان ہوا۔

''المہند'' کا گمراہ گرانہ فریب کہ **استحالہ** کو اہلِ سنت کے مقابل **معتزلہ** کا **قول** بتادیا ، تاکہ ناواقف مسلمان امکانِ کذب کو اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ ، اوردیوبندیہ کو گمراہی سے جدا سمجھ بیٹھیں۔

ثانیاً :- ''نَقِیْصَۃ'' جو ''تحریر'' میں ہے اس سے نقص فی حدِّ ذاتہ **مراد نہیں** ، بلکہ ''القبائح'' کی طرح تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالایطاق جیسے **مستلزمِ نقص افعال مراد ہیں**۔

دلیل ''تحریر'' میں ہے و الحنفیه و المعتزلة علی الاول و علیه فَرَّعُوْا امتناع تکلیف ما لایطاق و تعذیب الطائع. تو وہ اصل کیا ہے جس پر یہ تفریع ہے؟.....

وہ اصل ہے نقیصة قدرته تعالیٰ علیها مسلوبة : نقیصة تحتِ قدرت نہیں۔

اب **اصل** میں **نقیصة** سے اگر نقص فی حدِّ ذاتہ مراد ہوتو تعذیب و تکلیفِ ھٰذا کے استحالہ کی اس اصل پر تفریع صحیح نہیں ہوگی ، کیونکہ یہ افعال کم ازکم ائمۂ ماتریدیہ کے نزدیک نقص فی حدِّ ذاتہ نہیں۔

اور مستلزمِ نقص مراد ہوتو تفریع ائمۂ ماتریدیہ کے مسلک پر بھی صحیح ہوگی۔

لہٰذا " **نقیصة** " سے مراد ہے : معروض و مستلزمِ نقص۔

ہاں معروض و مستلزمِ نقص افعال کو تحتِ قدرت نہ ماننا ائمۂ ماتریدیہ کا مسلک نہیں ، بلکہ صرف معتزلہ کا مسلک ہے۔ تو اس عبارتِ ''تحریر'' میں مسلکِ معتزلہ کا مسلکِ ائمۂ ماتریدیہ میں **خلط** ہوا ، جیسا کہ ابھی اوپر ہم نے آگاہ کیا۔

ثالثاً:- اگر ''نقیصة'' نقص فی حدِّ ذاتہ کو عام و شامل ہو جس کے تحت کذب بھی

آئے تو ابھی عقلیتِ وفاقی پر مبنی پہلی اور دوسری دلیل سے امام ابنِ ھمام کو یہ ثابت کیے ہوئے کتنی دیر گذری؟..... کہ حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص کو **اشاعرہ** بھی جب عقلی مانتے ہیں تو اس **عقلیتِ وِفاقی** سے **جھوٹ** اور ہر عیب کا **اللہ** عَزَّوَجَلَّ پر **محال بالذات** ہونا بہ یقینِ روشن ثابت ہے۔

اب تیسری دلیل پر **اگر** اشاعرہ کی طرف سے یہ اعتراض آ گیا کہ

..... جھوٹ محال بالذات نہ ہو ، صرف جھوٹ واقع **نہ** ہونے کا یقین عادی ہو تو بھی خبرِ الٰہی سے امان نہیں اٹھے گا .....

تو کیا اس سے وہ اشاعرہ کے نزدیک ثابت جھوٹ کا استحالۂ ذاتی زائل ہو جائے گا؟.....

بحث

ارے یہ بحث ہے جو **اجمـــاع** کے **خلاف** ہے ، **دلائلِ عقلیہ** و **ارشـادِ آیـتِ کـریمہ** ..... جن سے [جیسا کہ ابھی گذرا] استحالۂ ذاتی ثابت ہے ..... یہ اُن کے **خلاف** ہے۔

ذہول

یا پھر **عقلیتِ وفاقی** سے متأخرین اشاعرہ کا ذہول ہے۔ **متأخرین اشاعرہ** کو حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و نقص کی عقلیتِ وفاقی سے بہ کثرت **ذہول** ہوا ہے جس پر خود امام ابنِ ھمام نے مسایرہ [ص۱۷۴،۱۷۵] میں تنبیہ فرمائی۔ اسی ذہول سے اس طرح کے کلام اشاعرہ کے ہوئے ہیں۔ [جیسا کہ مسایرہ سے آ رہا ہے]

دیوبندیہ نے **اہلِ سنت** کے **اجماع** سے مزیّن روشن عقیدے سے آنکھیں بند کر کے **متأخرین اشاعرہ** کی **بحث** یا **ذہول** سے امکانِ کذب نکال کر اسے معتزلہ کے

مقابل اہلِ سنت کا عقیدہ ٹھہرادیا۔ یہ ہے دیوبندیہ کی ضلالت پسندی وگمراہ گری۔

شبہہ | اتفاقِ اشاعرہ صفۃً میں ہو فعلاً میں نہیں؟.....

دفع: کذب صفۃً فعلاً ہرطرح بالاتفاق محال بالذات

اولاً :- جھوٹ اور ہر عیب کے بارگاہِ عزّت میں محال ہونے پر اشاعرہ کی طرف سے جو نصوص وتصریحاتِ اجماع مذکور ہیں اُن میں یہ ہرگز نہیں کہ صرف صفۃً محال ہے۔

ثانیاً :- کذب [**جھوٹ**] جب اپنی **حدِّ ذات** میں نقص ہے تو صفت ہوکر ہو یا **فعل ہوکر** دونوں صورتوں میں میرے **رب** پر محال ہی ہوگا ، فعل ہونے سے کذب کی حقیقت نہیں بدل جائے گی۔ یہ فعل[ع] صفت ہی ہے ، یعنی اعیان و

ع "**فعل**" کاایک مصدری معنی ہے "کرنا"۔ دوسرا حالت وصفت ، جیسے بلانے والے کی بلاتے وقت جو حالت وصفت ہوتی ہے ، یہ حاصل بالمصدر ہے ، یہ ذاتِ فاعل کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ "تحریر" و "تحبیر" [۲/۱۱۷] میں ہے

(نفس من قام به) ذلک الفعل. | ذاتِ فاعل جس کے ساتھ وہ فعل قائم ہے۔

مصدری معنی اسی حالت وصفت کی بلانے والے کی طرف اور جسے یہ بلا رہا ہے اُس کی طرف نسبت واضافت وتعلق کی تعبیر ہے۔ یہی حالت وصفت منشأ مصدر و مابہ المعنی المصدری ہے ، یعنی اُس نسبت کا منشأ ہے جس سے اُس نسبت کا صدق ہوتا ہے۔

اور "فعل" کبھی **مجازاً** "**مفعول**" کے معنی میں بھی آتا ہے ، جیسے عالَم فعلِ الٰہی اورصنعتِ الٰہی ہے جَلَّ وَعَلا وَ تَبارَکَ وَ تَعَالیٰ۔

ذوات کے قبیل سے نہیں ہے ، بس یہ کہ اسے برابر برقراری نہیں رہتی۔

جیسے غریبوں کی مدد کرنا نیکوں کی صفت ہے۔ یہ مدد کرنا فعل ہی ہے جو گاہے بہ گاہے ہوتا رہتا ہے۔ عِلْم کی طرح برابر برقراری اسے نہیں ، پھر بھی اسے صفت کہنا صحیح ہے ۔

ثالثاً :- جو اپنی **حدِّ ذات** میں قبح بمعنی صفتِ **نقص** ہو جیسے کذب [**جھوٹ**] وہ اشاعرہ کے نزدیک **فِعلاً** ممکن کیسے ہوگا؟..... جبکہ **اشاعرہ** کو **قبح** بمعنی صفتِ نقص کے **عقلی** ہونے سے **انکار نہیں**؟.....

ابھی خود **امام ابنِ ہمام** قُدِّسَ سِرُّہٗ کی عبارتِ تنبیہ آ رہی ہے جس میں آپ نے ''فعل'' ہی سے تعبیر کی اور حُسْنَ **الفعل** بمعنی صفة الکمال و قُبحَ **الفعل** بمعنی صفة النقص کے **عقلی** ہونے کو **اشاعرہ** ماتریدیہ سب کا **اتفاقی** قرار دیا۔

نیز ''مسلّم الثبوت'' و ''فواتح الرَحمُوت'' [۳۹/۱] میں ہے

(ما ینافی الوجوبَ الذاتی کیفاً کان او فعلاً) من جملة النقص فی حق الباری تعالیٰ ، و (من الاستحالات العقلیة) علیه سُبحٰنَهٗ.

جو کچھ اُلوہیت کی **ضد** ہے خواہ وہ صفت ہو یا **فعل** بہرحال وہ اللّٰہ تعالیٰ کے حق میں عیب ہے ، اور اُس کی شان میں محالِ عقلی۔

[اقتباس از فتاوی رضویہ ۲۱۹/۶]

نیز محشی کلنبوی جن کی عبارت دیوبندیہ نے سند بنائی اُنھوں نے کہا

و نقول لا شک ان الحسن و القبح بمعنی صفة الکمال او النقص شاملان **للافعال** و التروک ، کتعلّم العلوم و تَرکه.

ہم کہتے ہیں کوئی شک نہیں کہ حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و نقص [**صفات** کے ساتھ خاص نہیں بلکہ] **افعال** و تروک کو عام و شامل ہے۔ جیسے علوم کا سیکھنا [صفت نہیں فعل ہے ، اور حَسَن

و لا شک ایضا فی ان **الکذب نَقُص باتفاق العقلاء** ، لما فیه من اَمارة العَجز او الجَهل او السَفَه ، فهو قبیح بمعنی صفة نقص ، و ان قبحه راجع الی المتکلّم به. مختصراً

[حاشیه کلنبوی علی شرح العقائد العضدیة لملا جلال ص۱۹۶]

ہے یعنی کمال وخوبی والا اچھا فعل ہے]۔ یونہی نہ سیکھنا [قبیح ہے عیب وخرابی والا بُرا فعل ہے]۔

اوراس میں بھی کوئی شک نہیں کہ **جھوٹ باتفاقِ عقلاء عیب** ہے ، کیونکہ اس میں عجز یا جہل یا بے حکمتی کی نشانی ہے ، تو کذب اسی معنی میں قبیح و برا ہے کہ صفتِ نقص ہے ، اور اس کا قُبح وعیب **مُتَکَلِّم** کی طرف جاتا ہے جو جھوٹی بات کہے۔

حضرت علامہ احمد حسن کانپوری علیہ الرحمة و الرضوان نے اسے مثال سے واضح کیا کہ ـــــ " نقوش الفاظ بالاتفاق کاتب اور متکلم سے قائم نہیں ہیں۔ مگر جو شخص جھوٹی دستاویز بناوے وہ بلاشبہہ جھوٹا اور جعل ساز ٹھہرے گا ، اگرچہ اُس مضمون کا اُس نے تکلم بھی نہ کیا ہو ، اور اُس دستاویز کو جعلی کہیں گے۔

پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اُس جھوٹی دستاویز کی وجہ سے اُس کا بنانے والا جھوٹا اور جعلساز ٹھہرا ، حالانکہ اُس نے صرف نقوش ہی بنائے ہیں جو کسی طرح اُس کی ذات سے قائم نہیں ہیں؟.....

اس کی وجہ یہی ہے کہ ان نقوش وغیرہا کو جو متصف بہ کذب کیا ہے تو اُس مضمون کی وجہ سے کیا ہے جو اُس بنانے والے کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ "ـــــ

[تنزیہ الرحمٰن عن شائبة الکذب و النُقصان ص۴۵ ، ۴۶]

نیز محشی کلنبوی نے عبارتِ بالا سے پہلے کہا ہے

علی تقدیر ان یوجد فی الفعل او الترک صفة نقص کالکذب یکون ذلک ممتنِع الصدور عنه تعالیٰ **وِفاقا**. [ایضاً ص۱۹۳]

فعل یا ترک میں عقل جب **جھوٹ** وغیرہ جیسی **صفتِ نقص** دیکھے تو اُس فعل یا ترک کا باری تعالیٰ سے صدور **بالاتفاق محال** ہے۔

یہ ''وِفاق'' اشاعرہ ماتریدیہ معتزلہ سب کا اتفاق ہے۔ تو **کذب فعلاً** بھی بہ **اتفاقِ اشاعرہ** و ماتریدیہ ومعتزلہ محالِ عقلی و محال بالذات ہوا۔

دیوبندیہ ''تحریر'' سے اشاعرہ کی **بحث** یا اُن پر معرضِ **بحث** میں صاحبِ ''تحریر'' کے **الزام** کو سند بنا کر اس اتفاق کو باطل کرنا چاہتے ہیں، تاکہ جھوٹ وغیرہ عیوب کا امکانِ ذاتی بارگاہِ عزّت جَلَّتْ عَظَمَتُهٗ میں لائیں۔

وعدہ و خبرِ الٰہی کلامِ الٰہی

وعدۂ الٰہیہ و **خبرِ الٰہی کلامِ الٰهی** ہیں، کلامِ الٰهی **اہلِ سنت** کے **مذہب** میں فعل سے نہیں، بلکہ صفت ہے، **ذاتِ الٰہی** سُبْحٰنَهٗ کے ساتھ قائم، بہ **اجماعِ سَلَف** واحد بسیط ازلی. ازل ہی میں معانیِ غیر متناہیہ سے متعلّق اور تعلّقاتِ غیر متناہیہ میں **مُتَجَلِّی** ہے، معانی اور تعلقات اُسی **صفتِ** واحد بسیطِ **ازلی** کی **تَجَلِّی** ازلی ہیں، اور **کلماتِ** قرآنی **تَجَلِّیِ** حادث۔ [جیسا کہ یہیں

ـــ محشی کلنبوی اعتراض میں لائے تھے

القبح العقلی بمعنی صفة نقص او منافرة الغَرَض مُدرَکان بالعقل **وفاقا**.

قبح بمعنی صفتِ نقص اور قبح بمعنی ناموافقتِ غرض **بالاتفاق** عقلی ہیں۔

جواب میں محشی اس کو تسلیم کر کے وہ بولے ہیں علی تقدیر ..... **وِفاقا**.

نیز آئندہ ص ۱۷۵ تا ۱۷۷ میں آرہا ہے]

مُتَجَلِّی **واجب الصدق** ہے اُس میں کذب کا امکانِ ذاتی نہیں ، تو تَجَلِّی میں کذب کا امکانِ ذاتی کہاں سے آسکتا ہے؟.... اور تَجَلِّی میں امکانِ ذاتی ماننا مُتَجَلِّی میں امکانِ ذاتی مانے بغیر نہیں ہوسکتا۔

تو "تحریر" میں مذکور اشاعرہ کی بحث یا ذہول کو آڑ بنا کر تجلِّی میں جھوٹ کو بالذات ممکن کہنے والے وہابیہ دیوبندیہ متجلِّی ہی میں جھوٹ کو بالذات ممکن مان رہے ہیں۔

سَلَف کا اجماع : کلامِ الٰہی ایک ہے

قال العارف باللّٰہ سیدی العلامۃ عبد الغنی النابُلُسی الحَنَفی قُدِّسَ سِرُّہُ الْقُدُسِیّ فی المطالب الوفیّۃ : **لا تظُنّ** ان کلام اللّٰہ تعالیٰ **اثنان** ، ھذا اللفظ المقرو و الصفۃ القدیمۃ ، کما زعَم ذلک بعض من غلَبت علیہ اصطلاحات الفلاسفۃ و المعتزلۃ ، فتکلم فی کلام اللّٰہ تعالیٰ بما ادّی الیہ عقلہ ، و **خالف اجماع السَلَف الصالحین** رضی اللّٰہ تعالیٰ

عارف باللّٰہ سیدی علامہ عبد الغنی نابُلُسی قُدِّسَ سِرُّہُ الْقُدُسِیّ مَطالِبِ وَفِیَّہ [۳۹۶/۲] میں فرماتے ہیں :

یہ نہ سمجھنا کہ کلامِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ **دو ہیں** یہ لفظ جو پڑھے جاتے ہیں اور صفتِ قدیمِ ازلی ، جیسا کہ اُن بعض نے زعم کیا جن کے ذہنوں پر فلسفی واعتزالی اصطلاحات چھائی ہوئی تھیں ، تو کلامِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ کے بارے میں وہ کہا جو اُن کی عقل میں آیا ، اور **سلفِ صالحین** رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھم اجمعین کے اس **اجماع** سے مخالف پڑے کہ

عنهم

علی ان **کلام اللّٰه** تعالیٰ **واحد** ، لا تعدد له بحال، وھو عندنا وھو عنده تعالیٰ ، و لیس الذی عندنا غیر الذی عنده و لا الذی عنده غیر الذی عندنا.

[مطالبِ وفیه ۲/۳۹۶ ۔

انوار المنان ص۲۴۴]

کلامِ الٰہی سُبْحٰنَهٗ **ایک ہے** ، اُس میں کسی حال میں تعدُّد نہیں ، وہی ہمارے نزدیک ہے ، اوروہی اللّٰه تعالیٰ کےنزدیک ہے۔ جو ہمارے پاس ہے وہ اُس کا غیر نہیں جو اللّٰه تعالیٰ کے نزدیک ہے ، اورجو اللّٰه تعالیٰ کےنزدیک ہے وہ اُس کا غیر نہیں جو ہمارے پاس ہے۔ وہ یہ دو نہیں ، وہ دوسرا یہ دوسرا نہیں ، کوئی دوسرے کا غیر نہیں۔

و قال الامام الاجلّ العارف باللّٰه تعالیٰ سیدی عبد الوَهّاب الشَعرانی الشافعی قُدِّسَ سِرُّهُ الرَّبَّانِیّ فی المبحث السادِسَ عَشَرَ من الیواقیت و الجواهر فی عقائد الاکابر : مثال ظهور الوَحی بالالفاظ مثال ظهور جبریل علیه الصلوٰة و السلام فی صورة دِحْیَة. مختصراً [انوار المنان ص۲۴۵]

امامِ اجلّ عارف باللّٰه سیدی عبد الوهاب شعرانی شافعی قُدِّسَ سِرُّهُ الرَّبَّانِیّ نے الیواقیت و الجواهر فی عقائد الاکابر کے سولھویں مبحث میں فرمایا :

وحیِ الٰہی کا **الفاظ** کی شکل میں **جو ظہور** ہوا اس کی مثال ایسی ہے جیسے حضرتِ جبریل علیه الصلوٰة و السلام دِحْیَه [صحابی] کی شکل میں ظاہر ہوئے۔

زبدة شرحِ بردة [مخطوطه ص۵۰] میں علامه علی قاری نے کہا

عرّفوه ــــ[ای عرّف القراٰنَ قدماءُ المشایخ]ــــ بانه صفة **تجلّت** فی **مَظْهَر** الحروف و الاصوات.

ائمۂ متقدمین نے قرآن کی یہ تعریف کی کہ **قرآن** [اللّٰه تعالیٰ کی] وہ صفت ہے جو آواز وحروف کے **مَظْہَر** میں

[انوار المنان ص۲۵۲] | **مُتَجَلِّی** ہے۔

پھر اسلافِ اہلِ سنت کے سچے متبع سچے ترجمان نے فرمایا

الذی قرَأناہ بلساننا ، و سمعناہ بآذاننا ، و وَعَيْناہ فی صُدورنا ، و کتبناہ فی سُطورنا ھو القرآن الکریم القدیم القائم بربنا ، و النازل علی نبینا صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم. کل ذلک حقیقةً حقًّا بلا مَجاز مجاز ،	جوہم نے اپنی زبان سے پڑھا ، اپنے کان سے سنا ، اپنے دل میں یاد کیا ، اوراپنی سطروں میں لکھا یہ **وہی قرآنِ** کریم ہے جو [صفتِ] **قدیمِ ازلی** ہمارے **رب** کےساتھ **قائم** ہے ، اورجو ہمارے **نبی** صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم پر **نازل** ہوا ، اوریقیناً **حقیقت** میں وہی ہے ، **مجاز** ہرگز **نہیں**۔
و لا تعدّد و لا تنوع ، و لا اشتراک.	نہ قرآن دویا کئی ہیں ، نہ قرآن کی دوقسم ہے [کلامِ نفسی وکلامِ لفظی] ، اورنہ [ان دومعانی میں] قرآن [بہ اشتراکِ لفظی] **مشترک** ہے ، [اورنہ قرآن نفسی و لفظی دومعانی کو بہ اشتراکِ معنوی عام ہے ، اور نہ ان دو میں سے ایک میں حقیقت اوردوسرے میں مجاز ہے]
حدثت المَجالی و تعالیٰ عن الحدوث المتجلِّی.	**تجلّی گاہیں** [دل کان زبان کاغذ] **حادث** ہیں ، اور [ان میں] جو **متجلّی** ہے [قرآنِ کریم] وہ **حدوث** سے **پاک** ہے۔
ھذا ھو **مذھب** ائمتنا **السلَف** الصالحین.	**یہی** ہے ہمارے ائمہ **سلفِ صالحین** کا مسلک۔
[انوار المنان ص۲۵۷ ، ۲۵۸]	

بیانِ ذہول | ذہول [یعنی غفلت بھول ذہن سے اتر جانا] مسئلۂ حسن وقُبح میں اشاعرہ

کو بہ شدت ہونا خود صاحبِ "تحریر" امام ابنِ ھمام نے "مسایرہ" میں بیان فرمایا، اور "تحریر" کی مذکورہ عبارت مبحثِ حسن و قبح ہی کی ہے۔ چنانچہ علامہ فضلِ رسول بدایونی فرماتے ہیں قُدِّسَ اَسْرَارُھُمَا

و لما کان ھذا المقام من مَزالّ الاقدام قال ابن الھُمام لرفع الاوھام:

چونکہ یہ مقام قدم پھسل جانے کا ہے اس لیے امام **ابنِ ہمام** نے اوہام [وہم کے ریلے] دفع کرنے کے لیے فرمایا:

(ان من محلّ الاتفاق) ای فی الحسن و القبح العقلیین (ادراکَ العقل حُسْنَ **الفعل** بمعنی صفة الکمال و قُبْحَ الفعل بمعنی صفة النَقْص.

مسئلۂ حسن و قبحِ عقلی میں اس پر [اشاعرہ ماتریدیہ سب کا] **اتفاق** ہے کہ عقل **فعل** کے حُسن بمعنی **صفتِ کمال** اور قُبح بمعنی **صفتِ نقص** کو جان لیتی ہے۔ [یعنی فلاں فعل اچھا ہے کمال وخوبی ہے اور فلاں فعل بُرا ہے نقص وعیب وخرابی ہے اسے عقل شرع کے بتائے بغیر معلوم کرلیتی ہے]

و کثیرا ما **یَذھَل اکابر الاشاعرة** عن محل النزاع فی مسئلتی التحسین و التقبیح العقلیین **لکثرة** ما یشعُرون النفس ان لا حکم للعقل بحسن و لا قبح، فذھَب) لذلک (عن خاطرھم محلّ الوفاق) ای الحسنُ بمعنی صفة الکمال و

بسا اوقات بڑے بڑے اشاعرہ کو تحسین و تقبیحِ عقلی کے مسئلے میں محلِّ نزاع سے **ذہول** ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ **بہ کثرت** اپنے ذہن کو یہ جتاتے ہیں کہ عقل کو حسن و قبح کا حکم لگانے کا یارا نہیں، اس لیے جہاں اُن کا اور ماتریدیہ و معتزلہ سب کا اتفاق ہے یعنی حسن بمعنی صفتِ کمال و قبح بمعنی صفتِ نقص کا عقلی

القبحُ بمعنی صفة النقص.

(حتی تحیّر کثیر منهم فی الحکم باستحالة الکذب علیه تعالیٰ، لانه نقص، لَمَّا الزم المعتزلة ـ القائلون بنَفْی الکلام النَفْسیّ القدیم ـ الکذبَ علی تقدیر قِدَمِهٖ فی الاخبار)، فلو کان کلامه قدیما لکان کذبا، (و هو مستحیل علیه تعالیٰ، لانه نقص.

ہونا وہ اُن کے **ذہن سے اتر گیا**۔

حتی کہ **بہت اشاعرہ** اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر جھوٹ کو اس دلیل سے کہ ''جھوٹ عیب ونقص ہے'' محال ٹھہرانے میں اُس وقت حیران ہوئے جب معتزلہ نے ...... جوکہ قدیمِ ازلی کلامِ نفسی [صفتِ قائم بہ ذاتِ الٰہی سُبحٰنَہٗ] نہیں مانتے ...... الزام دیا کہ کلامِ الٰہی اِخبار میں ازلی ہونے پر کذب لازم آتا ہے، تو کلامِ الٰہی سُبحٰنَہٗ اگر قدیمِ ازلی ہو تو کذب ہوگا، اور کذب اُس پاک ذات پر محال ہے، اس لیے کہ عیب ہے۔

الزام:- جیسے کلامِ الٰھی میں ہے

اِنَّآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰی قَوْمِهٖ [۱/۷۱ نوح] بے شک ہم نے نوح کو اُس کی قوم کی طرف بھیجا۔

کلمۂ اَرْسَلْنَا صیغۂ ماضی ہے جو یہ کلام فرمانے سے پہلے کے زمانے کو بتائے گا۔ اب یہ کلام فرمانا اگر ازل میں ہے تو ازل میں فرمانا ﴿بے شک ہم نے نوح کو اُس کی قوم کی طرف بھیجا﴾ یہ خلافِ واقع ہوگا۔

دفع:- **کلمۂ** اَرْسَلْنَا **تَجلّی** ہے **تَجَلّیِ حادث**، یہ تَجلّی ازل میں نہیں۔ اس تَجلّی میں جو **مُتَجَلّی** ہے **کلامِ الٰہی** وہ ازل میں ہے، اور وہ ازل ہی میں غیر متناہی **معانی** سے متعلّق ہے۔ [جیسا کہ ص۱۷۵ تا ۱۷۷ میں آرہا ہے]

اُنہی معانی میں یہاں یہ معنیٰ ہو کہ ←

حتی قال بعضهم ـ و نعوذ باللّٰه مما قال ـ لا یَتِمّ استحالة النقص علیه تعالیٰ اِلّا علی رأی المعتزلة القائلین بالقبح العقلی.	یہاں تک کہ بعض اشاعرہ نے معاذ اللّٰہ یہ تک کہہ دیا کہ نقص کا اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر محال ہونا معتزلہ کے مسلک ہی پر پورا ٹھیک پڑے گا جو حسن وقبح عقلی مانتے ہیں۔
قال امام الحَرَمین لا یمکن التمسک فی تنزیه الرب جَلَّ جَلَالُهٗ عن الکذب بکونه نقصا ،	امام الحرمین نے کہہ دیا کہ جھوٹ سے اللّٰہ تعالیٰ کے پاک ہونے پر یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ جھوٹ عیب ہے ، کیونکہ جھوٹ

← ہماری طرف سے فلاں مقررہ زمانے میں نوح کی اُس کی قوم کی طرف بعثت ہے علیه الصلوٰة و السلام.

اور ایسے معنی سے متعلّق اُس کلامِ ازلی کی تَجلِّی کلمۂ اَرْسَلْنَا سے ہوئی تو کذب کہاں ہوا؟..... ازل سے پہلے وہ مقررہ زمانہ نہیں تو ازل میں یہ تَجلِّی بصیغۂ ماضی بھی نہیں ، اور جس وقت یہ تَجلِّی ہے اُس وقت وہ مقررہ زمانہ زمانۂ ماضی ہے۔

اور تَجلِّی کی شکل صیغۂ ماضی ہونے سے مُتَجلِّی [کلامِ ازلیِ الٰهی] کی یہ شکل نہیں ہوجائے گی۔ اور نہ تَجلِّی کے حادث ہونے سے مُتَجلِّی کا حادث ہونا لازم۔

سیدنا جبریلِ امین علیه الصلوٰة و التسلیم میرے **آقا** صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه و سلم کی بارگاہ میں بہ شکلِ اَعرابی آئے ، غزوۂ خیبر کو جاتے وقت بہ شکلِ دِحیہ صحابی تھے ، یونہی اور موقعوں پر اور شکلوں میں جلوہ گر ہوئے۔

یہ مختلف شکلیں اُن کی شکل نہیں ہوگئیں۔ اور نہ ان شکلوں کے نئی ہونے سے وہ نئے ہوئے۔

[اس کی تفصیل ایضاحِ مقاصداول کی تقدیم بدایتِ منیر ص36 تا 42 میں ہے۔ مزید جلدِ دوم میں آرہی ہے]

لان الکذب عندنا لا یَقبُح بعینه.

و قال صاحب التلخیص الحکم بان الکذب نقص ان کان عقلیا کان قولا بحسن الاشیاء و قبحها عقلا، وان کان سمعیا لزِم الدور.

و قال صاحب المواقف لم یَظهَر لی فرق بین النقص العقلی و القبح العقلی، بل هو هو بعینه.

و کل هذا منهم **للغفلة** عن محل النزاع، حتی قال بعض محققی المتأخرین منهم) یعنی المولی **سَعْد** فی شرح المقاصد(بعد ما حکی کلامهم هذا : (و انا **اتعجّب** من کلام هؤلاء المحققین الواقفین علی محل النزاع فی مسئلتَیِ الحسن و القبح) العقلیین.

[المعتقد المنتقد ص۸۱ تا ۸۳ ، مسایرہ و مسامرہ ص۱۷۴ ، ۱۷۵]

ہمارے نزدیک اپنی حدِّ ذات میں **قبح** وعیب و برائی نہیں۔

صاحبِ "تلخیص" نے کہہ دیا یہ حکم کہ جھوٹ عیب ہے اگر **عقلی** ہو تو یہ چیزوں کے لیے حسن وقُبحِ عقلی ماننا ہوجائے گا ، اور **سمعی** ہو تو دور لازم آئے گا۔

صاحبِ "مواقف" نے کہہ دیا نقصِ عقلی اور قبحِ عقلی میں فرق میری سمجھ میں نہیں آیا ، بلکہ دونوں بالکل ایک ہیں۔

یہ سب **محلِّ نزاع** سے ان **اشاعرہ** کی غفلت و **ذہول** کے سبب ہے۔

حتیٰ کہ **بعض محققین اشاعرہ** یعنی حضرت سعدالدین **تفتازانی** نے شرحِ مقاصد [بیانِ صفتِ کلام ۲/۱۱۷] میں یہ سب کلامِ اشاعرہ نقل کرنے کے بعد فرمایا :

مجھے **حیرت** ہے کہ یہ **محققین** حسن وقبحِ عقلی کے مسئلے میں محلِّ نزاع سے واقف ہیں اور پھر ایسا بول رہے ہیں۔

یونہی امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

فالاشاعرة لمّا اَبَوْها [ای عقلیة الحسن و القبح] اِباءً واحدا ، و متأخروهم عوّدوا النفوس مَجَّها و دِفاعها ، فرسَخ ذلک فی اذهانهم ، حتی **ذهَلوا** عن مقام **الوِفاق**.

لم یکن شیء من الافعال کاثابة المطیع و تعذیب الکافر و ارسال الرسل و التکلیف بالمحال و غیر ذلک عندهم حسنا و لا قبیحا قبل الحکم ، فالحسن لا یوجد الا بالحکم کما لا یعرف الا به ، فکانت نسبتها الی الارادة بل و الحکمة ایضاً کنسبتها الی القدرة ، لان الفعل عار فی نفسه عن

اشاعرہ نے **جب** حسن و قبح کے عقلی ہونے کا ایک انکار کیا

[یعنی حسن و قبح بمعنی استحقاقِ مدح و ثواب و ذم و عقاب کے عقل سے معلوم ہونے کا انکار کیا]

اور اُن کے **متأخرین** نے اس عقلی ہونے کو پھینک دینے اور اس سے بچنے کا اپنے ذہنوں کو عادی کر لیا اور یہ اُن کے ذہنوں میں ایسا بیٹھ گیا کہ جن دوسرے **دو معنوں** میں اُنہیں **اتفاق** تھا [یعنی حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص اور بمعنی موافقت و ناموافقتِ غرض] وہ اُن کے **ذہنوں سے اتر گیا**۔

تو کوئی فعل مثلاً نیک بندے کو ثواب دینا کافر کو عذاب دینا رسولوں کو مبعوث فرمانا محال کا مکلّف کرنا وغیرہ اُن کے نزدیک حکم سے پہلے حَسَن یا قبیح کچھ نہیں رہا۔ کہ حُسن آئے گا تو حکم ہی سے آئے گا ، جیسا کہ حُسن کا علم ہوگا تو حکم ہی سے ہوگا۔

لہذا تمام **افعال** کی ارادہ کی طرف بلکہ حکمت کی طرف بھی نسبت ایسی ہوئی جیسی قدرت کی طرف۔ اس لیے کہ **فعل** حکمت کے موافق یا مخالف ہونے کے وصف سے عاری ہے [فعل لوحِ سادہ ہے اُس میں

وفاق الحكمة و خلافها حتى يستدعى تعلقَ الارادة او يمنَعه ، فيصِحّ تعلقها بايّ الوجهين كان.

[المعتمد المستند ص۹۹ ، ۱۰۰]

حکمت کی موافقت مخالفت کچھ نہیں ہے] کہ موافقت اُس فعل سے ارادہ کا تعلق ہونے کا اقتضاء کرے ، یا مخالفت تعلق ہونے کو محال ٹھہرائے۔ تو **ارادہ** کا **تعلق** دونوں صورتوں [فعل وترک] میں سے کسی کے بھی ساتھ ہوجانا **ممکن** ہے۔

حالانکہ **امام اشعری** رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ کا **مسلک** اور دلیل متکلمین جو نقل کر رہے ہیں اُس میں حُسن و قُبح بمعنی صفتِ کمال وصفتِ نقص کی **عقلیت** کی **تسلیم** ہے۔

چنانچہ "المستند" میں ہے کہ علامہ نابلسی نے "مطالبِ وفیہ" میں کہا :

ذكر اكمل الدين فى شرح وصية الامام ابى حنيفة ان تخليد المومنين فى النار و تخليد الكافرين فى الجنة عنده اى **الاشعرى يجوز عقلا** ، اِلّا ان السَمْع ورَد بخلافه ، للاشعرى انه تصرف فى ملكه ، فلا يكون ظلما ، اذ الظلم تصرف فى ملك الغير.

الخ [المعتمد المستند ص۸۲]

امام اکمل الدین نے "شرحِ وصیتِ امام ابوحنیفہ" میں بیان کیا کہ

مومن کو ہمیشگی کی جہنم اور کافر کو ہمیشگی کی جنت دینا امام **اشعری** قُدِّسَ سِرُّہٗ کے نزدیک **عقلاً ممکن** ہے ، مگر سمع اس کے خلاف پر وارد ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ ایسا اگر میرا رب کرے تو یہ اُس کا اپنی مِلک میں تصرف ہے ، تو یہ ظلم نہیں ہوگا ، کہ ظلم تو دوسرے کی مِلک میں تصرف کرنا ہے۔

اگر **امام اشعری** رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک **حسن** و **قبح** بمعنی صفتِ کمال و

صفتِ نقص **عقلی** نہیں تو یہ **عقلاً ممکن** اُن کا مسلک کیسے ہے؟.... اور مسلکِ امکانِ عقلی پر وہ دلیلِ عقلی کیسے دے رہے ہیں؟.....

لہذا اس کے خلاف **متأخرین اشاعرہ** کا کلام اس عقلیتِ وفاقی سے **ذہول** ہے۔

وجہِ ذہول

اشاعرہ کے اکابر اور محققین کو مسئلۂ حُسن و قبح میں محلِّ وفاق ...... یعنی حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص ...... میں معتزلہ اور ائمۂ ماتریدیہ کے ساتھ اپنے اتفاق سے اس قدر ذہول کیوں ہوا؟.....

اس لیے کہ عقل کو حاکم ماننا نہ ہو جائے ، حاکم ماننے سے فرار اُن کے ذہنوں میں مرکوز ہو گیا۔ مسایرہ میں فرمایا

لکثرة ما یشعُرون النفس ان لا حکم للعقل	اس لیے کہ وہ کثرت سے اپنے ذہن کو یہ جتاتے ہیں کہ عقل کو حکم کا یارا نہیں۔

[جیسا کہ ص۱۱۴ میں گذرا]

حضراتِ ماتریدیہ نے اُن کے ازالۂ وہم میں فرمایا

اِن الحکم الا للّٰہ فلاحکم للعقل ، غیر ان العقل انما استقل بدَرُک بعض احکامه تعالیٰ. [تحریر و تحبیر ۱۱۵/۲]	حکم تو اللّٰہ کا ہے جَلَّ وَعَلا وَ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ. عقل ازخود حکم نہیں لگاتی ، صرف اتنا کرتی ہے کہ کسی کسی فعل کے بارے میں شرع کے بتائے بغیر یہ ادراک کرلیتی ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کیا ہوگا؟....

جیسا کہ تحریر امام ابنِ ہمام و شرحِ محقق حلبی "تحبیر" سے [ص ۸۵ میں] گذرا۔

عبارتِ ''مسایرہ'' و ''مسامرہ''

امام کمال الدین محمد معروف بہ ابنِ ھمام [م ۸۶۱ھ] کی ''مسایرہ'' اور علامہ ابنِ ابی شریف [م ۹۰۶ھ] کی ''مسامرہ'' شرحِ مسایرہ میں ہے

(ثم قال) ای صاحب العمدة (لا یوصف) اللّٰہ (تعالیٰ بالقدرة علی الظلم و السَفَہ و الکذب ، لان المحال لایدخُل تحت القدرة.

و عند المعتزلة یَقدِر) تعالیٰ علی کل مما ذکر (و لا یفعل اھ)

(و) کانہ انقلب علیہ ما نقَلہ عن المعتزلة ، اذ (لا شک فی ان سَلُب القدرة عما ذکر) من الظلم و السَفَہ و الکذب (ھو مذھب المعتزلة ، و اما ثبوتھا) ای القدرة علی ما ذکر (ثم الامتناع عن متعلَّقھا) اختیارا (**فبمذھب الاشاعرة اَلْیَقُ**) منہ بمذھب المعتزلة

(و) لا یَخفیٰ ان ھذا الالیق ادخل فی التنزیہ ایضاً ، اذ (لا شک) فی

پھر صاحبِ ''عمدہ'' امام ابوالبرکات حافظ الدین عبداللہ بن احمد نسفی [م ۷۱۰ھ] نے کہا : ''اللّٰہ تعالیٰ کو ظلم وسَفَہ وکذب پر قادر نہیں کہیں گے ، اس لیے کہ محال قدرت کے تحت داخل نہیں۔

اور معتزلہ کے نزدیک ان قبائح پر قادر ہے اور انہیں کرتا نہیں''

امام نسفی کو معتزلہ کا مذہب نقل کرنے میں گویا اشتباہ ہوگیا ، کیونکہ ظلم وسَفَہ وکذب پر قدرت نہ ماننا یہ بے شک معتزلہ کا مذہب ہے۔

رہا یہ ماننا کہ قدرت ہے اور پھر اپنے اختیار سے متعلَّقِ قدرت [یعنی جو تحتِ قدرت ہے اُس] سے دور رہتا ہے یہ مذہبِ معتزلہ کے مناسب ہونے کی بہ نسبت **مذہبِ اشاعرہ** کے **زیادہ مناسب** ہے۔

اور ظاہر ہے کہ اس میں تنزیہ و پاکی بھی

(ان الامتناع عنها) ای المذکورات من الظلم و السفه و الکذب (من باب التنزیهات) عما لا یلیق بجناب قدسه تعالیٰ (فیُسْبَر العقلُ فی ان اَیّ الفصلین ابلغ فی التنزیه عن الفحشاء ، أ هو القدرة علیه مع الامتناع عنه مختارا ، او الامتناع لعدم القدرة) علیه

(فیجِب القول بادخل القولین فی التنزیه) و هو القول الالیق بمذهب الاشاعرة. مختصراً

[مسایرہ مع مسامرہ ص۱۸۰ ، ۱۸۱]

زیادہ ہے۔ کیونکہ ظلم وسَفَہ وکذب سے دور رہنا ناشایاں باتوں سے اُس پاک بارگاہ کی تنزیہات کے باب سے ہے ، تو عقل کا امتحان لو کہ دونوں صورتوں میں سے کس میں بری باتوں سے پاکی زیادہ ہے؟.... قدرت ہو اور بالاختیار دور رہے اس میں؟.... یا قدرت نہیں اس لیے دور رہے اس میں؟....

تو جس میں تنزیہ وپاکی زیادہ ہو وہی ماننا واجب ہوگا ، اور وہ وہی قول ہے جو مذہبِ اشاعرہ کے زیادہ مناسب ہے۔

اقول :- جو چیز دائرۂ قدرت کے قابل ہو اُسے تحتِ قدرت ماننا ضرور اَبلَغ فِی التَنزِیه ہے یعنی پاکی میں زیادہ رسا زیادہ پہنچا ہوا۔

اَبلَغ فِی التَنزِیه **اشاعرہ** نے **تعذیبِ مطیع** جیسے افعال میں کہا ہے جو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں ، خارج سے انہیں نقص عارض آگیا۔ [تفصیل ص ۱۳۷،۱۳۸ میں آرہی ہے]

ظلم سَفَہ [بے حکمتی] **کذب** [جھوٹ] اپنی حدِّ ذات میں نقص ہیں ، اور

ـــــہ جیسے علمِ الٰہی سُبحٰنَہٗ میں دنیا کی جتنی عمر ہے اُسے تو تحتِ قدرت مانتے ہی ہیں ، اس سے زائد عمر دینے کو تحتِ قدرت ماننا ابلغ فی التنزیہ ہے ، یعنی اس میں خارج از قدرت ٹھہرانے کے نقص سے پاک وبرتر ماننا زیادہ ہے۔

نقص میرے **رب** پر بہ **اجماعِ اشاعرہ** و **ماتریدیہ** وغیرہ **محال بالذات** ہے۔

خود مسایرہ [ص۳۴۸] میں تلخیصِ عقائدِ اہلِ سنت[ع] میں ہے

یستحیل علیه تعالیٰ سِمات النقص کالجَھْل و الکذب.	جتنی نشانیاں عیب کی ہیں جیسے جہل و **کذب** سب **اللہ** تعالیٰ پر **محال** ہیں۔ [فتاوی رضویہ ۶/۲۱۷]

اورمحال بالذات دائرۂ قدرت کے قابل ہرگز نہیں۔ کیونکہ

____ " محال کے معنی ہی یہ ہیں کہ کسی طرح موجود نہ ہو سکے ، اور مقدور وہ کہ قادر چاہے تو موجود ہو جائے ، پھر یہ دونوں کیونکر جمع ہو سکتے ہیں " ___

[سُبْحٰنَ السُّبُّوح ص۸ ۔ فتاوی رضویه ۶/ ۲۱۵ ۔ مترجم ۱۵/۳۲۲]

ع___ اس تلخیص کا آغاز یوں فرمایا

(وَلْنَخْتِمْ) هذا (الکتاب بایضاح عقیدة اهل السنة و الجماعة). [مسایرہ مع مسامرہ ص۳۴۴]	اس کتاب کے آخر میں ہم یہ صاف صاف بیان کردیں کہ **اہلِ سنت** و جماعت کے **عقیدے** کیا کیا ہیں؟....

ب___ نیز فرمایا

___ " ہم اسی رسالے [سُبْحٰنَ السُّبُّوح] کے مقدمے [ص۲۱۶] میں روشن کر چکے کہ محال پر قدرت ماننا اللہ عَزَّوَجَلَّ کو سخت عیب لگانا بلکہ اُس کی خدائی سے منکر ہو جانا ہے " ___

[فتاوی رضویه ۶/ ۲۳۳ ۔ مترجم ۱۵/ ۳۶۵]

نیز فرمایا ______ " ہمارا سچا خدا سب عیبوں سے پاک اور قدرت علی المحال کی تہمت **سراپا ضَلال** سے کمال مُنَزَّہ [ہے] " ___ [ایضاً ۶/ ۲۳۵ ۔ مترجم ۱۵/ ۳۶۸]

___ " دیوبندیوں نہ دیوبندیوں کہ ان کے امام اسماعیل دہلوی کا یہ قول [کہ آدمی ←

عبارتِ ’’مسایرہ‘‘ کا مُحمِل

لہذا اما ثبوتھا ای القدرة ثم الامتناع عن متعلّقھا اختیارا فبمذھب الاشاعرة الیق. یہ امام ابنِ ھمام نے **نفسِ** ظلم وسَفَہ وکذب کے بارے میں نہیں ، بلکہ **مستلزمِ** ظلم وسَفَہ وکذب **افعال** کے بارے میں کہا ہے کہ ایسے افعال ...... جو اپنی حدِّ ذات میں نقص وعیب نہیں ، تاہم نظرِ ماتریدیہ میں انہیں ظلم وسَفَہ وکذب عارض آیا اور لازم ہوا ...... اُن پر قـــدرتِ الٰہی ہونے اور میرے رب کی طرف سے بالاختیار اُنہیں ترک فرمانے کا قول مذہبِ اشاعرہ کے زیادہ مناسب ہے۔

زیادہ مناسب اس لیے کہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تعذیبِ مطیع اور تکلیفِ مالایطاق محال نہیں بلکہ ممکن ہیں۔

قالت الاشاعرة یجوز للّٰہ ان یکلف عبادہ ما لا یطیقونه. [المعتقد ص۷۶]	اللّٰہ تعالیٰ بندوں پر اُن کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالے اسے اشاعرہ ممکن مانتے ہیں۔
الاشعری و من تابعه من عامّة الاشاعرة قالوا : یجوز عقلا تعذیبه [ای المطیع]. [المستند ص۷۷ ناقلا عن کنز الفوائد]	امام اشعری اور اُن کے متبع عام اشاعرہ تعذیبِ مطیع کو عقلاً ممکن مانتے ہیں۔

← جھوٹ بول سکتا ہے ، اگر اللّٰہ تعالیٰ نہ بول سکے تو آدمی کی قدرت خدا کی قدرت سے بڑھ جائے گی الخ] **صریح ضلالت** وگمراہی وبددینی ہے جس میں بلامبالغہ ہزار ہا وجہ سے **کفرِ لزومی** ہے ، جمہور **فقہائے** کرام کے طور پر ایسی ضلالت کا قائل صریح کافر ہوجاتا ہے ‘‘ ــــ

[دامانِ باغِ سُبحٰنَ السُّبُّوح ۱۳ھ ۲۶ ـ فتاوی رضویه ۶/۲۷۵ ـ مترجم ۱۵/۴۵۱]

قرینۂ سباق

دیکھو!

"مسایرہ" میں بات کیا چلی؟.....

الاصل الخامس فی الحسن و القبح العقلیتین. [مسایرہ۔ مسامرہ ص۱۵۱]	پانچویں اصل:- حُسن وقُبحِ عقلی

پھر آگے "مسایرہ" و "مسامرہ" میں ہے

(و من فروع هذا الاصل ما ذکرہ الحُجَّة یجوز لِلّٰه) ای یجوز عقلا (ان یُکَلِّف عبادَہ ما لا یُطِیقُونه خلافا للمعتزلة) فی منعهم جوازَہ عقلاً. مختصراً [مسایرہ و مسامرہ ص۱۶۸]	پانچویں اصل کی فروع سے ہے وہ جو حجۃ الاسلام امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے بیان فرمایا کہ تکلیفِ مالایطاق یعنی اللّٰہ تعالیٰ بندوں پر اُن کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالے یہ عقلاً ممکن ہے۔ معتزلہ محال مانتے ہیں۔

اوراس سے پہلے یہ گذرا ہے

(و لا اعلم احدا منهم) ای الحَنَفیة (جوز) عقلا (تکلیف ما لایطاق) فهم فی هذا مخالفون للاشعریة فی تجویزهم ایاہ عقلا. [ایضاً ص۱۵۶]	حنفیہ یعنی **ماتریدیہ** میں سے میرے علم میں کوئی تکلیفِ مالایطاق کو عقلاً ممکن نہیں مانتا۔ تو ماتریدیہ **اشاعرہ** کے امکانِ عقلی ماننے میں **مخالف** ہیں۔

پھر آگے "مسایرہ" میں ہے

و من فروعه ایضاً اَنّ لِلّٰه تعالیٰ ایلامُ الخلق و تعذیبهم من غیر جرم سابق و	یہ بھی پانچویں اصل کی فروع سے ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ بندے کو بغیر کسی سابقہ جرم یا

ثواب لاحق ، خلافا للمعتزلة حيثُ لم يُجوِّزوا ذلک. [مسایرہ ص۱۷۱ ، ۱۷۲]	آئندہ ثواب کے عذاب فرما سکتا ہے۔ معتزلہ اسے محال مانتے ہیں۔

پھر ''مسایرہ'' و ''مسامرہ'' میں ہے

(و اعلم ان الحَنَفية لَمّا استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق ، فهم لتعذيب المحسن الذى استغرق عُمُرَه فى الطاعة مخالفا لهوى نفسه فى رضا مولاه امنع) اى اولىٰ بالمَنْع من تكليف ما لايطاق ، و هم فى ذلک مخالفون للاشاعرة. [مسایرہ و مسامرہ ص۱۷۳]	تمہیں معلوم ہو کہ ائمۂ **ماتریدیہ** نے جب تکلیفِ مالایطاق کو محال جانا تو جس **نیک** بندے نے اپنے **رب** کی رضا کے لیے اپنی خواہشِ نفس کی مخالفت کرتے ہوئے ساری عمر طاعت و بندگی میں گذاری اُسے **عذاب** دینا ائمۂ ماتریدیہ بدرجۂ اولیٰ **محال** جانیں گے۔ اور ماتریدیہ اس تعذیب کو محال جاننے میں **اشاعرہ** کے **مخالف** ہیں۔

اس کے بعد تعذیبِ مطیع اور تکلیفِ مالایطاق میں اشاعرہ و ماتریدیہ کا اختلافِ امکان واستحالہ بیان کرنے کے بعد وہ **تنبیہ** فرمائی جو سابق [ص۱۱۴ تا ۱۱۷] میں ہم نے نقل کی کہ نزاع صرف حسن وقبح بمعنی استحقاقِ مدح وثواب وذم وعقاب کی عقلیت میں ہے۔ رہا حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال وصفتِ نقص تو یہ اشاعرہ ماتریدیہ معتزلہ سب کے **اتفاق** سے **عقلی** ہیں ، اوراس عقلیت سے **بڑے بڑے اشاعرہ** کو اور **بہ کثرت ذہول** ہوا ہے۔

اس کے بعد ائمۂ ماتریدیہ میں سے امام ابولبرکات نسفی کا استحالۂ عفوِ کافر میں تفرد بیان کرکے اُس کا رَد فرمایا۔ اُس کے بعد اسے بیان کیا کہ

ثم قال ای صاحب العمدة لا یوصف الخ

تو بات سلسلہ وار **تعذیبِ مطیع** و **تکلیفِ مالایطاق** جیسے **افعال** کی چل رہی ہے جن سے ائمۂ ماتریدیہ ظلم وسَفَہ لازم سمجھتے اور اس لزوم کے سبب انہیں محال کہتے ہیں۔

ولہذا امام ابو البرکات عبد اللہ نسفی کے قول

لا یوصف اللّٰہ تعالیٰ بالقدرة علی الظلم و السَفَه و الکذب

کو امام ابنِ ھمام نے **مستلزمِ** ظلم وسَفَہ وکذب **افعال** پر محمول کیاؔ، اور ایسے افعال کے زیرِ قدرت ہونے اور وقوع میں نہ آنے کا قول مذہبِ اشاعرہ کے زیادہ مناسب بتایا، زیادہ مناسب اس لیے کہ اشاعرہ ان افعال کو محال نہیں جانتے، بلکہ ممکن کہتے ہیں۔ [جیسا کہ ابھی گذرا]

جبکہ **معتزلہ** کے نزدیک ایسے **مستلزمِ نقص افعال محال بالذات** ہیں، اور تحتِ قدرت **نہیں**۔ [جیسا کہ "مسایرہ" امام ابنِ ہمام ہی سے آرہا ہے]

اور یہ دوسرا **قرینہ** ہے۔ یعنی ائمۂ **اشاعرہ** اور فرقۂ **معتزلہ** میں ممکن

ع؎ جیسے جس "مار" کا اذن نہیں اُس "مار" کو ظلم کہتے ہیں اور جس کا اذن ہے اُسے اصلاح وانصاف کہتے ہیں۔ حالانکہ "مار" کی نفسِ ذات یعنی حرکات وسکنات دونوں جگہ ایک ہیں، اگر وہ حرکات وسکنات اپنی حدِّ ذات میں ظلم ہوں تو دونوں جگہ ظلم ہی ہوں۔ مگر ایک جگہ کہہ رہے ہیں دوسری جگہ نہیں۔ معلوم ہوا ظلم وصف ہے جو اُن حرکات وسکنات کو عارض آیا۔ دوسری جگہ دوسرا وصف اصلاح وانصاف عارض آیا۔ تو حقیقت یہ ہے کہ "مار" ظلماً ہوئی یا اصلاحاً انصافاً ہوئی۔ ہاں مجازاً "مار" ہی پر ظلم کا یونہی اصلاح وانصاف کا اطلاق کیا جاتا ہے کہ یہ "مار" ظلم ہے، وہ "مار" اصلاح وانصاف ہے۔

بالذات اور محال بالذات کا اختلاف مستلزمِ نقص افعال میں ہے ، کہ معتزلہ محال جانتے ہیں اوراشاعرہ ممکن۔ نفسِ نقص میں نہیں ۔ نفسِ نقص کو تو ائمۂ اشاعرہ خود ہی محال بالذات مانتے ہیں۔

تو نفسِ نقص کو تحتِ قدرت ماننا ان کے مذہب کے زیادہ لائق کیسے ہوجائے گا؟.....

لہذا امام ابنِ ہمام کا زیادہ لائق بتانا اسی محمل پرراست آتا ہے کہ ظلم سَفَہ کذب سے نفسِ ظلم وسَفَہ وکذب نہیں بلکہ مستلزمِ ظلم وسَفَہ وکذب اُنہوں نے مرادلیا۔

قولِ امام نسفی ظاہرِ معنیٰ پر اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ

ورنہ امام نسفی کا قول اپنے اس ظاہرِ معنیٰ پر کہ ..... ظلم سَفَہ کذب اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر محال بالذات ہیں ، لہذا تحتِ قدرت نہیں ..... یہ بےشک **اہلِ سنت** کا مذہب اور قطعی اجماعی عقیدہ ہے۔ اورظلم پر معاذ اللّٰہ قدرت ماننا یہ معتزلہ کا مذہب ہے ، اورکذب پر بھی معتزلۂ مزداریہ کا۔

— ” **اہلِ سنت** وجماعت کا اجماعِ قطعی قائم کہ باری جَلَّ مَجْدُہٗ سے **ظلم ممکن** ہی **نہیں**۔ شرحِ فقہِ اکبر میں ہے

لا یوصف اللّٰہ تعالیٰ بالقدرۃ علی الظلم ، باری تعالیٰ کو **ظلم** پرقادر **نہ** کہاجائے گا

لان المحال لایدخُل تحت القدرۃ ، و عند کہ **محال** زیرِ قدرت نہیں آتا۔ اورمعتزلہ

المعتزلہ انه یقدِر و لا یفعل. کےنزدیک قادرہے اورکرتانہیں۔ “ —

[فتاوی رضویہ ۲۴۳/۶ ، ۲۴۴ ، مترجم ۳۸۶/۱۵ ، ۳۸۷]

[مزید عباراتِ علماء وہیں ملاحظہ ہوں] ←

← **اور** سابق [ص۶۵] میں مواقف و شرحِ مواقف [۴۸۱/۲ ، ۴۸۲] سے گذرا کہ **معتزلہ** کا فرقۂ **مزداریہ** **ظلم** و **کذب** کو **تحتِ قدرت** مانتا ہے۔ **نیز**

__ " امام فخر الدین رازی تفسیرِ کبیر میں زیرِ قولہ عَزَّوَجَلَّ ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ﴿اللہ ایک ذرہ بھر ظلم نہیں فرماتا﴾ [النساء ۴۰/۴] فرماتے ہیں

قالت المعتزلة الآية تدُلّ على انه قادر على الظلم ، لانه تمدّح بتركه ، و من تمدح بترک فعل قبيح لم يصِحّ منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه ، اَلَا ترىٰ ان الزَمِن لا يصِحّ منه ان يتمدح بانه لا يذهَب فى الليالى الى السَرِقة. [تفسیر کبیر ۱۰/۱۰۵]

معتزلہ نے کہا آیتِ مذکورہ دلالت فرماتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے۔ اس لیے کہ رب عَزَّوَجَلَّ نے اس میں ترکِ ظلم سے اپنی مدح فرمائی ، اور فعلِ قبیح کے ترک پر مدح جب ہی صحیح ہوگی کہ اُسے اس کے کرنے پر قدرت ہو۔ آخر نہ دیکھا کہ لنجھا اپنی تعریف نہیں کرسکتا کہ میں راتوں کو چوری کے لیے نہیں جاتا۔

مسلمان دیکھیں کہ معتزلی ذلیل کی یہ بیہودہ دلیل بعینہٖ وہی ہذیانِ ملائے ضلیل ہے یا نہیں؟.... اب ائمۂ اہلِ سنت کا جواب سنیے امامِ ممدوح فرماتے ہیں

و الجواب انه تعالىٰ تمدح بانه ﴿لَاتَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ﴾ و لم يلزَم ان يصِحّ ذلك عليه ، و تمدح بانه ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ و لم يدُلّ ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان تُدرِكه الابصار. [ایضاً ۱۰/۱۰۵]

اس دلیل سے جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تعریف فرمائی کہ ﴿اُسے غنودگی و خواب نہیں آتی﴾ اس سے یہ لازم نہ آیا کہ معاذ اللہ یہ چیزیں اُس کے لیے ممکن بھی ہوں۔ اور اُس نے اپنی تعریف فرمائی کہ ﴿نگاہیں اُسے نہیں پاتیں﴾ اس سے معتزلہ کے نزدیک اُس پر نظر پہنچنے کا امکان نہ نکلا۔ " __ ←

....

← مختصراً [فتاوی رضویہ ۶/ ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، مترجم ۱۵/ ۳۹۰ ، ۳۹۱]

ہاں معتزلہ سے کذب کو محال ماننا بھی منقول ہے ، یہ معتزلہ کے دیگر فرقوں کا عقیدہ ہوگا۔

"__ مواقف کی بحثِ کلام میں ہے

انہ تعالیٰ **یَمتنِع** علیہ **الکذب اتفاقا** . اما عند المعتزلۃ فلان الکذب قبیح ، و ھو سبحنہ لا یفعل القبیح.

اہلِ سنت ومعتزلہ سب کا **اتفاق** ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ کا **کذب محال** ہے۔ معتزلہ تو اس لیے محال کہتے ہیں کہ کذب بُرا ہے ، اور اللّٰہ تعالیٰ بُرا فعل نہیں کرتا۔

و اما عندنا فلانہ نَقْص ، و النقص علی اللّٰہ تعالیٰ محال **اجماعا**.

اور ہم اہلِ سنت کے نزدیک اس دلیل سے ناممکن ہے کہ **کذب عیب** ہے ، اور ہر عیب اللّٰہ تعالیٰ پر **بالاجماع محال** ہے۔

امام فخرالدین رازی تفسیرِ کبیر میں فرماتے ہیں

قولہ تعالیٰ ﴿فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ﴾ [البقرۃ ۲/ ۸۰] یدل علی انہ سبحنہ منزہ عن الکذب فی وَعْدہ و وعیدہ ، قال اصحابنا لان الکذب صفۃ نقص و النقص علی اللّٰہ تعالیٰ محال.

اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمانا کہ ﴿اللّٰہ ہرگز اپنا عہد جھوٹا نہ کرے گا﴾ دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ و سُبْحٰنَہٗ اپنے ہر وعدہ و وعید میں جھوٹ سے مُنَزَّہ ہے۔ ہمارے اصحاب اہلِ سنت و جماعت اس دلیل سے کذبِ الٰہی کو ناممکن جانتے ہیں کہ وہ صفتِ نقص ہے اور اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر نقص محال۔

و قالت المعتزلۃ لان الکذب قبیح لذاتہ ، فیستحیل ان یفعلہ.

اور معتزلہ اس دلیل سے ممتنع مانتے ہیں کہ کذب قبیح لذاتہ ہے تو باری عَزَّوَجَلَّ سے صادر ہونا محال۔ ←

”المہند“ کی ضلالت پسندی و گمراہ گری

دیوبندیہ کو **اہلِ سنت** کا **قطعی اجماعی عقیدہ** نہیں بھایا۔ گمراہ معتزلۂ مزداریہ کے خوان سے ...... جھوٹ جیسے عیب کا معاذ اللہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہونا اور اللہ عَزَّوَجَلَّ پر ممکن ہونا ...... پسند آیا۔ لہذا قولِ امام نسفی کو اس کے ظاہرِ معنی پر لے کر اور محملِ امام ابنِ ہمام سے اس میں تحتِ قدرت ہونا لگا کر **اللہ** عَزَّوَجَلَّ سے **کذب جھوٹ** کا **ممکن** ہونا اور تحتِ قدرت داخل ہونا نکال لیا کہ

> اگر وعدہ وخبر وغیرہ کا خلاف تحتِ قدرت ماننے سے امکانِ کذب تسلیم بھی کرلیا جائے تو وہ بھی تو بالذات محال نہیں بلکہ سَفَہ اور ظلم کی طرح ذاتاً مقدور اور عقلاً وشرعاً یا صرف شرعاً ممتنع ہے جیسا کہ بہتیرے علماء اس کی تصریح کر چکے ہیں۔ [المہند ص ۳۲]

اور اشاعرہ پر یہ الزام رکھ دیا کہ ظلم سَفَہ کذب کا اللہ سُبۡحٰنَہٗ وَتَعَالیٰ کے لیے امکانِ ذاتی اور امتناع بالاختیار ماننا اشاعرہ کا مذہب ہے۔

چنانچہ علامہ ابنِ ابی شریف نے اَدۡخَل القولین فی التنزیه کی جو شرح کی کہ وهو القول الالیق بمذهب الاشاعرة. اس کا ترجمہ یہ کیا

> اور وہ وہی ہے جو اشاعرہ کا مذہب ہے یعنی امکان بالذات اور امتناع بالاختیار

[المہند ص ۳۵]

← فدل علی ان الکذب منه محال. [تفسیر کبیر ۳/۱۵۳] غرض ثابت ہوا کہ کذبِ الٰہی اصلاً امکان نہیں رکھتا“۔

[فتاوی رضویه ۶/۲۱۷ ، مترجم ۱۵/۳۲۵ ، ۳۲۶]

قولِ امام نسفی کے ظاہرِ معنی پر عبارتِ ”مسایرہ“ مختل

حالانکہ امام نسفی کے قول میں ظلم وسَفَہ وکذب کا ظاہرِ معنی لیں یعنی **نفسِ** ظلم وسَفَہ وکذب — اور اس ظاہرِ معنی پر امام ابنِ ہمام کا یہ کہنا نہیں کہ ..... ”تحتِ قدرت ہوکر عدمِ وقوع ماننا مذہبِ اشاعرہ کے زیادہ لائق ہے“.....

تو

اولاً:- وہ **مذہب کیا** ہے؟....

اگر تعذیبِ مطیع و تکلیفِ مالایطاق کو ممکن ماننا تو اس تعذیب وتکلیف سے ائمۂ ماتریدیہ اگرچہ ظلم وسَفَہ جیسا نقص **لازم** آنا سمجھتے ہیں ، تاہم اس تعذیب و تکلیف کو اپنی حدِ ذات میں نقص **نہیں** جانتے ، ولہذا انہیں محال بالذات نہیں ٹھہراتے بلکہ صرف محال بالغیر جانتے اور تحتِ قدرت مانتے ہیں [جیسا کہ آرہا ہے]۔

جبکہ ظلم سَفَہ کذب اپنی حدِ ذات میں نقص وعیب ہیں

(و النقص علی اللّٰہ تعالیٰ محال) اجماعاً.
[مواقف و شرحِ مواقف بحثِ کلام ۳۶۳/۲]

اور نقص وعیب اللّٰہ تعالیٰ پر بالاجماع محال ہے۔

[یہی فاضل سیف الدین ابہری کی شرحِ مواقف سے امام اہلسنّت نے نقل فرمایا۔
ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ۲۱۹/۶]

لہذا ظلم سَفَہ کذب **اشاعرہ** و ماتریدیہ کے **اتفاق** اور **اہلِ سنت** کے **اجماع** سے **محال بالذات** ہوئے ، اورمحال بالذات تحتِ قدرت نہیں۔

تو تعذیب وتکلیفِ بالا جیسے **مستلزمِ** نقص افعال کو ممکن ماننے سے ظلم سَفَہ کذب

جیسے **نفسِ** نقص **فی حدِّ ذاتہ** کو معاذ اللہ تحتِ قدرت ماننا **مذہبِ** اشاعرہ کے زیادہ لائق کیسے ہوجائے گا؟....

اور **اگر** مذہبِ اشاعرہ سے مراد ہے یہ کہ حُسن و قُبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص عقلی نہیں ، عقلی ہوتے تو ظلم و سَفَہ و کذب کا استحالہ ذاتی آتا ،اور جب عقلی نہیں تو استحالۂ ذاتی نہیں آئے گا ، بلکہ امکانِ ذاتی آئے گا ، اور ظلم سَفَہ کذب کا تحتِ قدرت ہونا لائے گا۔

تو یہ انکارِعقلیت **اشاعرہ** کا **مذہب نہیں** ، یہ تو اشاعرہ کے **متأخرین** کا **ذہول** ہے۔ حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص **بالاتفاق** عقلی ہیں۔ [جیسا کہ گذرا]

شبہہ اور یہ کہ صرف صفۃً میں اتفاق ہو فِعلاً میں نہیں۔

دفع تو ایسا بھی نہیں ، حسن و قبح ''بمعنی صفتِ **کمال** وصفتِ **نقص**'' **صفت** میں ہو یا **فعل** میں بہرحال **بالاتفاق عقلی** ہیں ، اشاعرہ کو اس عقلیت میں نزاع نہیں ، اس عقلیت سے انکار نہیں۔

چنانچہ مسایرہ میں یہاں .... کہ گفتگو تکلیفِ مالا یُطاق اور تعذیبِ مطیع وغیرہ **افعال** ہی میں چل رہی ہے .... چند ہی سطر پہلے **امام ابنِ ہمام** نے اس عقلیت کے **اتفاقی** ہونے پر تنبیہ کی تو صرف اِدراکُ العقلِ القُبحَ مطلق نہ کہا ، یونہی قُبحَ الصفۃِ بھی نہ کہا کہ صفت کے ساتھ مخصوص ہونے کا وہم ہو ، بلکہ صاف **صراحۃً** قُبحَ **الفعلِ** کہا ، کہ

ان من محل الاتفاق ادراکَ العقلِ | بے شک اس پر [**اشاعرہ** ماتریدیہ معتزلہ سب

حُسنَ **الفعل** بمعنی صفة الکمال و قُبحَ **الفعل** بمعنی صفة النقص.

[مسایرہ ص۱۷۴ ۔ المعتقد ص۸۱]

کا] **اتفاق** ہے کہ عقل **فعل** کے حُسن بمعنی صفتِ کمال وخوبی اور قُبح بمعنی صفتِ نقص وعیب وخرابی کا ادراک کرلیتی ہے۔

[پوری عبارت ص۱۱۴میں گذری]

یہ تصریح ہے کہ **فعل** میں بھی حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال وصفتِ نقص کا **عقلی** ہونا **اشاعرہ** ماتریدیہ معتزلہ سب کا **اتفاقی** ہے۔

اور **اشاعرہ** جب حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال وصفتِ نقص کی **عقلیت** کے **قائل** ہیں ..... جس کی **امام ابنِ ھمام** قُدِّسَ سِرُّہٗ خود تصریح فرمارہے ہیں ..... تو ظلم وسَفَہ و **کذب** جیسے قبائح **اشاعرہ** کے نزدیک بھی ذاتِ پاکِ اِلٰہ پر **عقلاً** بھی **محال بالذات** ہوئے جیسے **شرعاً** محال بالذات ہیں ، تو تحتِ قدرت ہونے کے قابل نہیں۔ لہذا انہیں تحتِ قدرت ماننا اشاعرہ کے مذہب کے زیادہ لائق ہونا درکنار سرے سے لائق ہی نہ ہوا۔

لہذا **امام ابنِ ہمام** کا ..... ’’زیادہ لائق ہے‘‘ ..... کہنا مختل ہوا۔

ہاں یہ کہیں کہ **اشاعرہ** کے **متأخرین** **عقلیتِ وفاقی** سے **ذہول** کے سبب جو کچھ کہیں بول پڑے ہیں [جیسا کہ ’’مسایرہ‘‘ ہی سے سابق ص۱۱۵ تا ۱۱۷ میں گذرا] اُس کے پیشِ نظر معرضِ **بحث** میں اُن پر امام ابنِ ھمام کا یہ **الزام** ہے۔

ثانیاً :-

تلمیذِ امام ابنِ ہمام **کا رَد** ۔ **امکانِ ظلم باطل** و **کفر**

قولِ امام نسفی میں ظلم وسَفَہ وکذب کو ظاہرِ معنی پر رکھنے کی صورت میں

امام ابنِ ھمام کا انہیں تحتِ قدرت مان کر ان سے اجتناب کو اَبلَغ ادخل فی التنزیه [: تنزیہ و پاکی میں زیادہ گہرائی کو پہنچا ہوا] بتانا مانیں تو اس پر اُن کے تلمیذ علامہ زین الدین **قاسم** حنفی نے رَد کیا ، ''مسایرہ'' پر اپنے حاشیے میں فرمایا

قلت من یجوز منه وقوع تلک الامور فامتناعه مع القدرة ابلغ.

لکن الباری لایجوز منه الوقوع، فلا یجوز وصفه بالقدرة علیه.

لان ما جاز ان یکون مقدورا له جاز ان یکون موصوفا به.

لان تفسیر کونه جائزا ان یمکن فی العقل تقدیر وقوعه ، و ما یمکن فی العقل تقدیر وجوده جاز ان یوصف اللّٰه تعالیٰ به.

و فیه تجویز کون اللّٰه تعالیٰ ظالما ، و انه محال.

میں کہتا ہوں جس سے ظلم و سَفَہ و**کذب** کا **واقع ہونا ممکن** ہو اُس کا **قدرت رکھتے** ہوئے ان قبائح سے **بچنا** ضرور **زیادہ پاکی** ہے۔

مگر **ذاتِ باری** تعالیٰ سے تو ان قبائح کا **واقع ہونا ممکن** ہی **نہیں** بلکہ محال ہے ، تو اُس کے لیے ان قبائح پر **قدرت** کا وصف ممکن نہیں بلکہ **محال** ہے۔

پہلی دلیل:- اس لیے کہ جو **فعل** اُس کی قدرت میں ہونا ممکن ہوگا وہ فعل اُس کی صفت ہونا ممکن ہوگا

[جیسے عالَم کو روزی دینا اُس کی قدرت میں ہے ،

تو رازقیّتِ عالَم اُس کی صفت ہونا ممکن ہے]

کیونکہ **فعل** کے جائز و ممکن ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ عقل اُس فعل کا وقوع و وجود ممکن مانے ، اور عقل جس فعل کا وجود ممکن مانے گی وہ فعل اللّٰہ تعالیٰ کی صفت ہونا ممکن ہوگا۔

تو ذاتِ پاکِ الٰہی کے لیے ظلم پر قدرت کا وصف ماننے میں اُس کے معاذ اللّٰہ ظالم ہونے کو ممکن ماننا ہے

[حاشیہ مسایرہ ص۱۸۱] | ، حالانکہ ظالم ہونے کا **امکان محال** ہے۔

اُسی میں آگے بعض متکلمین سے ہے

لکن اللازم منتف ، لان **تجویز** کون اللّٰہ تعالیٰ **ظالما کفر**.	ظالم ہونے کا امکان باطل ہے ، کیونکہ ذاتِ پاکِ اِلٰہ پر **ظالم** ہونے کو **ممکن** ٹھہرانا **کفر** ہے۔ [پھر فرمایا]
و لان الظلم لو کان جائزا منه لکان اِمّا مَعَ بقاء صفة العَدُل و هو محال ، لان فیه جَمُعا بین الضدین و هما العدل و الظلم.	**دوسری** دلیل:- نیز اس لیے کہ **ظلم** اگر میرے رب سے **ممکن** ہو تو یا تو **صفتِ عدل** باقی رہتے ہوئے ہوگا ، اور یہ محال ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اجتماعِ ضدین ہے ، یعنی عدل اور ظلم دونوں اکھٹا ہوں۔
و اما مع زوالها ، و هو ایضاً محال ، لان صفة العدل للّٰه تعالیٰ اَزَلِیّة واجبة ، و ما یکون اَزَلیا واجبا یستحیل عدَمه.	یا صفتِ عدل **زائل** ہوکر ہوگا ، اور یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ **صفتِ عدل** اللّٰہ تعالیٰ کے لیے **ازلی** اور **واجب للذات** ہے ، اور ازلی واجب للذات کا **زائل** ہونا **محال بالذات** ہے۔
مختصراً [حاشیہ مسایرہ ص۱۸۱]	

"کفایة" میں امام نور الدین صابونی [م ۵۸۰ھ] نے دونوں دلیلوں کے بعد فرمایا

فلا یتصور منه الظلم و السَفَه و الکذب. [الکفایة ص۳۳۹]	تو میرے **رب** کی طرف سے ظلم بے حکمتی اور جھوٹ ہونے کا **امکان** ہی **نہیں**۔

دوسری دلیل کی امام اہلسنّت نے احسن تقریر کی ، اور اس سے کذب کا محال بالذات ہونا

ثابت کیا جس کا آغاز یوں فرمایا

"**دلیلِ چہارم**:۔ جس کی طرف امام فخرالدین رازی نے نص ۱۶ میں اشارہ فرمایا کہ جب اہلِ سنت کے نزدیک اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کا صدق **ازلی** تو **کذب محال**، کہ ہر ازلی ممتنع الزوال۔"

پھر **صدق** کا ازلی صفت ہونا ثابت کر کے آخر میں فرمایا

"جب **صدقِ الٰہی ازلی** ہوا تو امکانِ کذب کا محل نہ رہا۔ [کیوں] کہ اس [کذب] کا وقوع بے انعدامِ صدق ممکن نہیں تحقیقاً لمعنی التضادّ، اور انعدامِ صدق **محال** ہے، [کیوں] کہ علمِ کلام میں مُبَیَّن ہو چکا کہ **قدیم** اصلاً قابلِ **عدم نہیں**۔ فَتَبَصَّرْ [: تو غور سے سمجھو]" [فتاوی رضویہ ۲۲۳/۶ ۔ مترجم ۳۳۹/۱۵ ، ۳۴۱]

ثالثاً:۔

نقص فی حدِّ ذاتہ ۔ نقصِ عارض

ایک ہے وہ فعل و صفت جو اپنی حدِّ ذات میں نقص و عیب ہو۔ اور ایک ہے وہ جو خود ایسا نقص نہیں بلکہ وصفِ خارج سے اُسے نقص عارض آ گیا۔

جیسے

(مُجرَّد حرَکة الید قَتْلاً ظُلْماً لا تـزیدُ حقیقتها علی حقیقتها) ای [حقیقةِ] حرکتها [ای الیَد] قتلاً (عَدْلاً). [تحریر ، تحبیر ۱۱۷/۲]

ظُلماً قتل میں ہاتھ کی جو محض حرکت ہے وہ اپنی حدِّ ذات میں بالکل وہی ہے جو عَدْلاً قتل میں ہوتی ہے ، قتلِ عَدلاً کی حرکتِ یَد پر قتلِ ظُلماً کی حرکتِ یَد میں نفسِ ذاتِ حرکت کے اعتبار سے کوئی اضافہ نہیں ہے۔ ←

جیسے **تعذیبِ مطیع** کو ائمۂ ماتریدیہ اس وجہ سے محال کہتے ہیں کہ اس سے نیک وبد کو برابر کردینا لازم آئے گا جو مخالفِ حکمت ہے۔ یہ مخالفِ حکمت ہونے کا وصف تعذیبِ مطیع کو عارض آیا ہے۔ وہ تعذیب اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں۔ مثلاً دنیا میں نیکوں پر بلائیں ہیں اور بروں پر راحتیں۔ اگر تعذیبِ مطیع کی نفسِ ذات میں نقص ہوتا تو ایسا واقع نہ ہوتا۔

قولِ "مسایرہ" اَبْلَغ فی التنزیہ :- یہ کس میں جاری ہے؟

کمالِ تنزیہ سے دلیل اشاعرہ نے تعذیبِ مطیع جیسے افعال کے امکان پر دی ہے، نقص فی حدِّ ذاتہ کے امکان پر نہیں۔ "کنز الفوائد" شرحِ "بحر العقائد" سے امام اہلسنّت نے مذہبِ اشاعرہ اور اُس پر دلائل نقل فرمائے، اُسی میں ہے

یجوز عقلاً تعذیب المطیع، لان الابلغ فی التنزیہ اثبات القدرۃ علیہ مع الامتناع عنہ مختارا، فکان القول بہ اولیٰ. مختصراً [المعتمد المستند ص۷۷]	نیک کو عذاب دینا عقلاً ممکن ہے۔ اس لیے کہ کمالِ تنزیہ اس میں ہے کہ عذاب دینے پر قدرت ہو اور اپنے اختیار سے عذاب نہ فرمائے۔ تو یہی ماننا بہتر ہے۔

انتباہ:۔ تعذیبِ مطیع عند **الماتریدیہ** بھی تحتِ **قدرت**۔ عند **المعتزلہ خارج**

تعذیبِ مطیع کو تحتِ قدرت ائمۂ ماتریدیہ بھی مانتے ہیں، کیونکہ عقلاً محال

← تو وہ ہاتھ کی حرکت اپنی حدِّ ذات میں حُسن وخوبی یا قُبح وخرابی نہیں، وصفِ خارج یعنی عدل یا ظلم سے حُسن وکمال یا قُبح ونقص آرہا ہے۔

بالذات نہیں جانتے ، بلکہ عقلاً بھی محال بالغیر ہی مانتے ہیں ، اور محال بالغیر ممکن بالذات ہوتا ہے اور زیرِ قدرت داخل۔ اختلافِ اشاعرہ وماتریدیہ عقلاً امکانِ وقوعی میں ہے۔ شرعًا امتناعِ وقوعی بھی دونوں مانتے ہیں۔

البتہ معتزلہ محال بالذات جانتے اور خارج ازقدرت کہتے ہیں۔

[جیسا کہ ''مسایرہ'' سے آرہا ہے]

معتزلہ کا یہی کلام ائمۂ **ماتریدیہ** کے کلام میں خلط ملط ہوگیا۔ اسی خلط شدہ محال بالذات و خارج ازقدرت سے **وحشت** اور اس پر انکار میں ائمۂ **اشاعرہ** نے وہ کہا کہ تعذیبِ مطیع اس دلیل سے عقلاً ممکن ہے کہ تحتِ قدرت ہوکر اپنے اختیار سے ترکِ عذاب فرمانا ماننے میں کمالِ تنزیہ ہے۔

ورنہ امام **ابنِ ہمام** قُدِّسَ سِرُّہٗ کے کلامِ لطیف نیز **امام اہلسنّت** قُدِّسَ سِرُّہٗ کی تحقیق و تنقیح سے آرہا ہے کہ ائمۂ ماتریدیہ تعذیبِ مطیع کو **نہ** محال بالذات جانتے ہیں **نہ** خارج ازقدرت ٹھہراتے ہیں۔ تو کمالِ تنزیہ اشاعرہ ہی کی طرح مانتے ہیں۔

استحالہ و امکان کا اختلاف کس میں؟....

بعض افعال مثلاً تعذیبِ مطیع میں ائمۂ ماتریدیہ کی نظر نے صفتِ قبح کا ادراک کیا کہ اس سے نیک و بد میں تسویہ اور ظلم یا سَفَہ و بے حکمتی جیسا نقص لازم آتا ہے ، تو تعذیبِ مطیع کو محال کہا ، یعنی **محال بالغیر عقلی**۔

جبکہ اشاعرہ کی نظر نے ادراک کیا کہ نیک کو عذاب دینے سے نیک و بد کو یکساں کردینا یا سَفَہ و بے حکمتی یا ظلم غرض کوئی نقص لازم نہیں آتا ، تو کہا تعذیبِ مطیع

محال نہیں ، یعنی عقلاً محال بالغیر **نہیں**۔

تو یہ گفتگوئے فریقین اور اختلافِ استحالہ وامکانِ فریقین اُن افعال میں ہے جن میں خارج سے قبح ونقص عارض ہے۔

ظلم سَفَہ **کذب** تو فی نفسہٖ اپنی حدِّ ذات میں قبح ونقص ہیں ، ان میں اس اختلافِ فریقین کی گنجائش ہرگز نہیں۔

یہ تو **اشاعرہ ماتریدیہ** تمام اہلِ سنت کے **اجماع** سے **محال بالذات** ہیں۔

اورمحال بالذات تحتِ قدرت ہونے کے قابل نہیں۔ تو امام ابنِ ھمام انہیں تحتِ قدرت ماننے کو ..... جس سے بارگاہِ عزت میں ان کا امکانِ ذاتی لازم آئے ..... **مذہبِ** اشاعرہ کے زیادہ لائق کیسے کہہ دیں گے؟.....

اُنہوں نے زیادہ لائق اگرکہاہے تو تعذیب وتکلیفِ بالا جیسے **مستلزمِ** ظلم وسَفَہ و کذب **افعال** کوکہاہے ، نفسِ ظلم وسَفَہ وکذب کو نہیں ۔

ورنہ پھر یہ اُن کا معرضِ **بحث** میں **ذہولِ متأخرین** اشاعرہ پر **الزام** ہے۔

رابعاً :-

عیب ونقص سے اللہ کی پاکی ذاتی ہے اختیاری نہیں

قولِ "مسایرہ" اَدْخَل فی التنزیہ :-

___" اُلوہیت ومنقصت [خدائی اور نقص] باہم اعلیٰ درجۂ تنافی [دوری] پر ہیں۔ اِلٰہ [خدا] وہی ہے جس کے لیے جمیع صفاتِ کمال **واجب لذاتہٖ** ہوں ، تو کسی عیب سے اتصاف ممکن ماننا زوالِ اُلوہیت کوممکن جاننا ہے "___

[فتاوی رضویہ ۶/۲۳۸ ، مترجم ۱۵/۳۷۳ ، ۳۷۴]

____" کمالِ حقیقی یہ ہے کہ اُس صاحبِ کمال کی **نفسِ ذات** مقتضیِ جملہ کمالات و **منافیِ تلوثات** ہو۔ اور قطعاً جو ایسا ہوگا اُس پر ہر **عیب** و نقصان **محالِ ذاتی** ہوگا۔ [کیوں] کہ ذات سے مقتضائے ذات کا ارتفاع یا ذات و منافیِ ذات کا اجتماع دونوں قطعاً بدیہی الامتناع "__ [ایضاً ۶/۲۳۹ ، مترجم ۱۵/۳۷۵]

__" **اُلوہیت** اپنی **حدِّ ذات** میں ہر کمال کی مقتضی اور ہر **نقص** کی **منافی** "__

[ایضاً ۶/۲۴۹ ، مترجم ۱۵/۳۹۶]

____" پاکی ہے اُسے جس کے سراپردۂ عزت وجلال کے گرد **کسی عیب** و نقص کا گذر قطعاً **محال بالذات** ہے ، جس کی عظمت وقدوسیت کو ہر لوث و **آلودگی** سے **بالذات منافات** ہے "__ [دامانِ باغِ سُبحٰنَ السُّبُّوح ، فتاوی رضویہ ۶/۲۷۵ ، مترجم ۱۵/۴۵۲]

ظلم سَفَہ کذب خود اپنی ذات میں قُبح و نَقص ہیں عیب ہیں خرابی ہیں برائی ہیں ، کسی وصفِ خارج سے ان میں قبح و نقص نہیں آ لگا ، اور قُبح و نقص **بالاجماع محال بالذات** ہیں۔

ولہذا **امام ابنِ ہمام** وغیرہ **علمائے محققینِ اہلِ سنت** کی تصریح فرمودہ **عقلیتِ وفاقی** سے **امامِ اہلسنّت** نے فرمایا

...... " جو اپنی حدِّ ذات میں نقص ہے جیسے **کذب** جہل سَفَہ عجز تو وہ سب **قطعاً** یقیناً **محال بالذات** ہے ، اس پر **ہمارا** اور **اشاعرہ** یعنی **تمام اہلِ سنت** بلکہ تمام اہلِ عقل کا **اجماع** ہے۔

اورجو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں صرف **خارج** سے اُسے **نقص لازم** ہے اگر وہ واقع ہو یا واقع ہوتا تو وہ **بالذات مقدور** [وممکن] اور **بالغیر محال** ہے
"...... مترجماً [المعتمد المستند ص۱۰۳] [عربی عبارت تفصیل سے اختتام پرآرہی ہے]

نیز فرمایا

اعتقادی ان المولیٰ سُبحٰنَہٗ وَ تَعالیٰ مُنَزَّہ فی صفاته عن کل نَقُص و فی افعاله عن کل قُبح.

و ایمانی ان الظلم و الکذب و السَفَه و سائر النقائص و القبائح محال بالذات علیه تعالیٰ صفةً و فعلاً شرعاً و عقلاً.

[المعتمد المستند ص۷۹]

میرا اعتقاد ہے کہ **اللّٰہ** سُبحٰنَہٗ وَ تَعالیٰ اپنی **صفات** میں ہر نقص سے اوراپنے **افعال** میں ہر قُبح سے پاک ومُنَزَّہ ہے۔

اورمیرا ایمان ہے کہ ظلم سَفَہ کذب اور تمام **عیوب** اور قبائح میرے **رب** پر **صفت** ہوکربھی **محال بالذات** ہیں اور **فعل** ہوکر بھی ، نیز **شرع** سے بھی **محال بالذات** ہیں اور **عقل** سے بھی۔

اورمحال بالذات تحتِ قدرت نہیں۔

مُستَلزِمِ نقص کا **تحتِ قدرت** ہونا
نقص یاکمال کا تحتِ قدرت ہونا **نہیں**

نیز متنبہ کیا کہ

اقول: و لا یَذْهَبَنّ عنک ان مقدوریة ما هو خلاف الحکمة لا تستلزم مقدوریة خلاف

اقول :- دیکھو! خبردار جو **فعل** حکمت کے خلاف ہے اُس کے تحتِ قدرت ہونے سے بے حکمتی کا یاخود حکمت کا تحتِ قدرت ہونا

الحکمة او مقدورية الحکمة ،
فان مقدوريته بالنظر الی ذاته لا
من حيث هو خلاف الحکمة.

کما ان مقدورية خلاف
المعلوم و المخبر به فی حدِّ ذاته
لا تستلزِم مقدورية الجهل و
الکذب.

فالتعالی عن مخالفات
الحکمة و العلم و الخبر
بالاختيار لا يکون تعاليه عن
السَفَه و الجهل و الکذب
بالاختيار ، حتی يلزَم و العِياذ
باللّٰه امکان هذه الاَقذار ، کما
تزعُم النجدية الفُجّار.

[المعتمد المستند ص۱۰۲]

لازم نہیں آتا۔

کیونکہ اُس فعل کا تحتِ قدرت ہونا فعل کی
نفسِ ذات کے اعتبار سے ہے ، فعل کے
وصفِ مخالفتِ حکمت کے اعتبار سے نہیں۔

جیسے جو علمِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ میں ہے اور جس
کی اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے خبر دی اُس کے
برخلاف چیز اپنی نفسِ ذات کے اعتبار سے
تحتِ قدرتِ الٰہی ہے ، اور اُس کا تحتِ قدرت
ہونا جہل اور کذب کے تحتِ قدرت ہونے کو
مستلزم نہیں۔

لہٰذا حکمت علم اور خبر کے مخالف و
برخلاف افعال سے بہ اختیارِ خود دور رہنا یہ
بے حکمتی اور جہل اور کذب سے بہ اختیارِ خود
دور رہنا نہیں ہوگا ، کہ ان گندگیوں کا معاذ
اللّٰہ امکان لازم آئے ، جیسا کہ وہابیۂ فَجَرَہ کا
زعم ہے۔

غرض جو اپنی حدِّ ذات میں نقص ہو وہ بہ **اجماعِ اشاعرہ** و ماتریدیہ محال بالذات
ہے۔ اور محال بالذات تحتِ قدرت نہیں ہوسکتا۔ تو تحتِ قدرت ہوکر پھر بہ اختیارِ خود
اُس سے اجتناب کا اَدْخَل فی التَنْزِيْه : تنزیہ و پاکی میں زیادہ رسا زیادہ پہنچا ہوا ہونے

کا **وہم باطل** ہے۔

لہٰذا اَدْخَل فی التنزیہ امام ابنِ ہمام نے ...... اشاعرہ کے اَبْلَغ فی التنزیہ کے **موافق** ...... **مستلزِم** ظلم و سَفَہ و کذب **افعال** ...... جو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں بلکہ خارج سے جنہیں نقص عارض ہے ...... اُنہیں **تحتِ قدرت** ماننے کو فرمایا ہے ، نفسِ ظلم و سَفَہ و کذب کے تحتِ قدرت ماننے کو نہیں۔

ورنہ پھر یہ اُن کی **بحث** ہے ، اور **ذہولِ متأخرین** اشاعرہ پر **الزام**۔

"مسایرہ" کی **نصوص** و **اجماع** کے **خلاف** ایک اور **بحث**

جیسے اُنہی کی اسی "مسایرہ" میں پہلے ایک بحث ہے کہ

فَلِنَفْیِ الجبْر المَحْض و تصحیح التکلیف وجب التخصیص. [مسایرہ ص۱۱۰]	بندہ نرا مجبور نہ ٹھہرے اور حکمِ الٰہی بجالانے کا بوجھ بندے پر ڈالنا صحیح ٹھہرے اس کے لیے واجب ہوا کہ عزم کو نصوص سے مخصوص مان لیجیے۔
فاذا اوجد العبد ذلک العزم. [مسایرہ ص۱۱۱]	توجب بندہ وہ عزم ایجاد کرے۔

اس میں اُنہوں نے "**وَجَبَ**" کہا ہے ، جیسے یہاں "**فیجِب**" کہا ہے۔

رَد اس کا رَد امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے القمع المبین [فتاوی رضویہ ۶/۲۸۷ تا ۲۹۶] میں کیا جس میں فرمایا

معاذ اللّٰہ ان نقول بان العبد یخلُق شیئا واحدا و لا عُشْرَ عَشیرِ مِعشارِ شیء ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ ؕ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ﴾ [۷/۵۴ الاعراف]	اللہ کی پناہ اس سے کہ ہم بندے کو کسی ایک چیز یا اُس کے ہزارویں حصّے کا پیدا کرنے والا مانیں۔ ﴿سن لو اُسی کے ہاتھ ہے پیدا کرنا اور حکم دینا بڑے

﴿اَ فَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ﴾ [١٦/١٧ النحل] ﴿مَا کَانَ لَھُمُ الْخِیَرَۃُ﴾ [٢٨/٦٨ القصص] ﴿ھَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰہِ﴾ [٣٥/٣ فاطر]	برکت والا ہے اللّٰہ رب سارے جہان کا ﴿تو کیا جو بنائے وہ ایسا ہوجائے گا جو نہ بنائے﴾ ﴿اُن کا کچھ اختیار نہیں﴾ ﴿کیا اللّٰہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے﴾
[القمع المبین ص١٩٧ ، فتاوی رضویہ ٢٨٨/٦]	
الآیات عمومات لا تحتمل التخصیص ، لاجماع ائمۃ السنۃ علی اجرائھا علی سُنَنِھا ، و اَنّ الخلق مختصّ باللّٰہ تعالیٰ ، لا حَظّ فیہ للعبد.	آیاتِ متعلّقہ ایسی عام ہیں جن میں تخصیص کا اس لیے احتمال نہیں کہ ان آیات کو ان کے **ظاھرِ** معنی پر رکھنے پر ائمۂ **اہلِ سنت** کا **اجماع** ہے ، نیز اس پر کہ خلق [یعنی پیدا کرنا] اللّٰہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے بندے کا اس خلق میں کچھ حصہ نہیں۔
فما ذا ینفَع کون اللفظ فی ذاتہ محتمِلا للخصوص مع الاجماع علی ان لا خصوص.	تو لفظ کا فی نفسہٖ احتمالِ تخصیص رکھنا کیا نفع دے گا جبکہ اس پر اجماع ہے کہ یہاں تخصیص نہیں ہے۔
[القمع المبین ص١٩٨ ، فتاوی رضویہ ٢٨٩/٦ ـ مترجم ٤٨٣/١٥]	

اور مسلّم و فواتح [٣٥/١] کی تصریح دلیلِ عقلی حدسی پیش کی کہ

(ان الامکان لیس من شانہ افاضۃ الوجود) فان من ھو فی نفسہ باطل الذات محتاج فی الواقعیۃ الی الغیر کیف یَقدِر علی ایجاد الافعال. مختصراً	ممکن کی شان نہیں افاضۂ وجود۔ جو اپنے آپ میں باطل الذات ہو اپنے لیے واقعیت میں محتاجِ غیر ہو وہ اَفعال کی ایجاد پر قدرت کیسے

[القمع المبین ص۲۰۴ ، فتاوی رضویہ ۲۹۱/۶] | رکھے گا۔

پھر آخر میں فرمایا __ ”بالجملہ یہ **بحث** کہ **نصوص** کے خلاف **اجماع** کے **خلاف** اشعریہ کے خلاف حنفیہ کے خلاف وجدان کے خلاف برہان کے خلاف ہے کیا عقیدۂ اہلِ سنت ہوسکتی ہے؟.... یا امام ابن الہمام کا یہ عقیدہ ہے؟.... حَاشَ لِلّٰہ.

عقیدہ وہی ہے جوخود ہمارے **رب** عَزَّوَجَلَّ نے فرمایا ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ﴾ [۳/۳۵ فاطر] اورفرمایا ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ﴾ [۵۴/۷ الاعراف] اورفرمایا ﴿اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ﴾ [۱۷/۱۶ النحل] اورفرمایا ﴿لَا يَخْلُقُوْنَ شَيْئًا وَّ هُمْ يُخْلَقُوْنَ﴾ [: وہ کچھ بھی نہیں بناتے اوروہ خود بنائے ہوئے ہیں۔ ۱۷/۱۶ النحل]

عقیدہ وہی ہے جوخود **امام ابن الہمام** نے اسی اصل کے آغاز میں لکھا کہ ان اللّٰہ لا خالق سواہ. [اللّٰہ کے سوا ہرگز کوئی خالق نہیں] عقیدہ وہی ہے جوخود امامِ ممدوح نے اسی کتابِ مسایرہ کے آخر میں لکھا جہاں عقائدِ اہلِ سنت کی فہرست دی اورتا دمِ مرگ اس پر اپنے ثابت قدم رہنے کی دعا کی کہ فرماتے ہیں وَلْنَخْتِم الکتاب بایضاح عقیدۃ اھل السنۃ و الجماعۃ و ھی انہ تعالیٰ واحد لا شریک لہ **منفرد بخلق الذوات و افعالھا** (الی ان قال علیہ رحمۃ ذی الجلال) و اللّٰہ سبحنہ نسألہ من عظیم جودہ و کِبَرِ مَنّہ ان یتوفّانا علی یقین ذلک مسلمین انہ ذو الفضل العظیم و ھو حسبنا و نعم الوکیل و لا حول و لا قوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم. “__

[القمع المبین ، فتاوی رضویہ ۲۹۶/۶ ، مترجم ۵۱۲/۱۵]

”مسایرہ“ وغیرہ کئی کتابوں کی عبارات سے دیوبندیہ نے امکانِ کذب پر جو استناد کیا اس کے تفصیلی رَد میں امامِ اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے فتویٰ [۱۲۶/۱۱] میں اسی رسالہ ”القَمْعُ المُبِیْن لِاٰمالِ المُکَذِّبِیْن“ کا حوالہ دیا ہے جو پورا نہیں چھپ سکا۔ ۱۳۲۹ھ

وجوبِ ماتریدی اور وجوبِ اعتزالی میں فرق

مذہبِ اعتزالی

بات دراصل یہ ہے کہ حسن و قبح بمعنی صفتِ کمال و صفتِ نقص کے عقلی ہونے کی اصل پر تفریع کرکے **معتزلہ** جس **فعل** کو **قبیح** جانتے ہیں اُسے سَفَہ یعنی بے حکمتی وغیرہ نقائص کو مستلزم سمجھتے ہیں اور اس استلزام کے سبب اُس فعل کو **محال بالذات خارج از قدرت** مانتے ہیں ..... تو استلزام ذاتی جانتے ہیں ..... اور اُس فعل کا **ترک** ذاتِ پاکِ الٰہ پر **واجب** اعتقاد کرتے ہیں۔ یہ اُن کا وجوب علیہ ہے۔

یہ وجوبِ اعتزالی ..... بعض ممکنات کے زیرِ قدرت ہونے کا انکار ..... شنیع گمراہی ہے۔

ﷺ (ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن و القبح للفعل من القول بوجوب الاصلح) للعباد على الله تعالىٰ.

ملخصاً [مسایرہ مسامرہ ص ۱۵۵]

فعل کے لیے حسن و قبح عقلی ماننے پر معتزلہ نے اپنے وجوبِ اصلح کے عقیدے کی بناء کی کہ بندے کے لیے جو بہتر ہو وہ دینا اللہ تعالیٰ پر معاذ اللہ واجب ہے۔

(معنى هذا الوجوب عندهم كونه) اى كون ذلك الامر الواجب (لا بد من وقوعه و فرض عدمه فَرْضُ **محالٍ**ؔ ، لاستلزامه المحال ، و هو اتصافه) تعالىٰ

اس وجوب کا معتزلہ کے نزدیک معنی یہ ہے کہ اُس واجب چیز کا وقوع میں آنا ضروری ہے اور نہ آنا **محال** ہے۔ کیونکہ نہ آنا معتزلہ کے زعم میں ایک محال کو **مستلزم** ہے ، ←

ؔ واجبِ معتزلی کا عدم فرض کرنا ایک محال کو فرض کرنا ہے ، واجبِ معتزلی کا عدم ممکن ماننا ایک محال کو ممکن ماننا ہے۔

مسلکِ ماتریدی

ائمۂ ماتریدیہ بھی حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال وصفتِ نقص کی عقلیت کے قائل ہیں ، اوراس اصل پرتفریع کرکے عقل جس **فعل** و **ترک** میں **قبح** جانے اُسے سَفَہِ مستحیل کو مستلزم بھی سمجھتے ، اوراس لزوم کے سبب اُس فعل وترک کو محال بھی کہتے ہیں ، مگر زیرِ قدرت مانتے ہیں ، اس لیے کہ اُس فعل وترک کو ممکن بالذات جانتے ہیں ، ہاں عقل کے ادراک کردہ استحالہ سے صرف محال بالغیر ٹھہراتے ہیں ، تو استلزام عارضی ہوا۔ [بیان امام اہلسنّت اورعلامہ بحرالعلوم کے کلمات سے آگے آرہا ہے]

← (بما) ای بالبخل الذی (لا یجوز علیہ علی زعمھم). متعلِّق بقولہ لاستلزامہ [ایضاً ص۱۴۹]	اوروہ ہے باری تعالیٰ کا [معتزلہ کے زعم میں] بخل سے اتصاف ، اور **بخل** سے اتصاف بالاتفاق محال **بالذات** ہے۔
(حاصل کلامھم فیہ سلب قدرتہ) تعالیٰ (عن ترک ما ھو الاصلح) فلیس قادرا علیہ عندھم. [ایضاً ص۱۴۹]	وجوب علیہ کے بارے میں معتزلہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بندے کو بہتری کی چیز نہ دینے پر اللّٰہ تعالیٰ کو **قدرت نہیں** ، تو معتزلہ کے نزدیک وہ ترکِ بہتری پر قادر نہیں۔

یہ ہے وہ جسے امام اہلسنّت نے فرمایا کہ

و الذی قدّم من معناہ ھو لزوم النقص و عدم القدرۃ. [المعتمد ص۸۰]	وجوبِ اصلح کا جومعنی امام ابنِ ہمام نے پہلے بیان کیا وہ ہے : ترکِ بہتری سے نقص لازم آنا اورترکِ بہتری تحتِ قدرت نہ ہونا۔

وہم ائمۂ ماتریدیہ محال اگرچہ کہتے ہیں مگر خارج ازقدرت نہیں مانتے ...... اس کا اثبات "مسایرہ" "فواتح" اور "المستند" سے ابھی یہیں آرہا ہے ..... مگر معتزلہ کا وہی محالِ خارج ازقدرت ٹھہرانے والا کلام ائمۂ ماتریدیہ کے کلام میں گھل مل گیا

ــہ جیسے "المستند" میں "کنز الفوائد" شرحِ "بحر العقائد" سے نقل فرمایا

و دليل الماتريدية ان تعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى طاعة مولاه مخالفا لهواه و طالبا لرضاه ليس من الحكمة ، اذ هى تقتضى التفرقة بين المحسن و المسيء ، فما يكون على خلافها فَسَفَهٌ ، فيستحيل عليه تعالىٰ كالظلم و الكذب ، فلا يوصف سبحنه و تعالىٰ بكونه قادرا عليه.

[المعتمد المستند ص۷۷]

حضراتِ ماتریدیہ کی دلیل:- وہ نیک بندہ جس نے ساری عمر اپنے **رب** کی فرمانبرداری میں گذاری .... اپنی خواہش کی مخالفت کرتے اور اپنے **رب** کی رضا چاہتے ہوئے .... ایسے کو عذاب دینا مقتضائے حکمت نہیں۔

کیونکہ حکمت کا اقتضاء یہ ہے کہ نیک و بد میں تفرقہ و امتیاز رکھا جائے ، تو جو **فعل** تفرقہ کے **مخالف** ہو [جیسے تعذیبِ مُحسِن] اُس سے **بے حکمتی لازم** آئے گی ، لہٰذا وہ فعل اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ پر **محال** ہوگا ، **جیسے ظلم** و **کذب محال** ہیں ، تو اللّٰہ سُبحٰنَہٗ وَ تَعَالیٰ کو اُس **فعل** پر قادر نہیں کہا جائے گا۔

یہ تعذیبِ مُحسِن کو ظلم و کذب کی طرح محال بالذات خارج ازقدرت ٹھہرانے والا کلام معتزلہ کا ہے جو کلامِ ماتریدیہ سے خلط ملط ہوگیا ، جس کو فرمایا

قد خالَط كلامَ الحَنَفية الكِرام كلامٌ كثيرٌ من المعتزلة اللِئام ، فاوجب كثيرا اِثارة الاوهام. [المعتمد ص۸۱]

ہوا یہ کہ ماتریدیۂ کرام کے کلام میں معتزلۂ لِئام کا بہت سا کلام خلط ملط ہوگیا ، اسی وجہ سے وہموں کے بلبلے بہت پھوٹے ہیں۔

جس سے یہ **وہم** ہوا کہ ائمۂ ماتریدیہ بھی معتزلہ کی طرح محال بالذات خارج از قدرت مانتے ہیں۔

مطمحِ نظرِ امام ابنِ ہمام موہومِ ھٰذا سے گریز

اور یہ موہوم [یعنی جو افعال فی حدِّ ذاتہ نقص نہیں ، بلکہ خارج سے اُن میں نقص عارض آیا ، اُنہیں محال بالذات خارج از قدرت ٹھہرانا] یقیناً قابلِ انکار اور واجب الرد ہے۔

یہی امام ابنِ ہمام کی نظر میں ہے ، اس لیے وہ اُن افعال کے ممکن اور داخلِ تحتِ قدرت ہونے کو بیان کرنا چاہ رہے ہیں جنہیں ماتریدیہ مستلزمِ ظلم وسَفَہ و کذب سمجھتے ہیں۔

نفسِ ظلم وسَفَہ وکذب تو فی حدِّ ذاتہ نقص ہیں ، اور نقص بہ **اتفاقِ** اشاعرہ وماتریدیہ **بارگاہِ** عزّت میں محال بالذات ہے ، تو ان کے زیرِ قدرت ہونے کی کیا گنجائش؟.....

تائید اس کی تائید اُن کے اس کلام سے ہوتی ہے ، فرمایا

(و اعلم ان الحَنَفية لَمّا استحالوا علیہ تعالی تکلیف ما لا یطاق ، فھم لتعذیب المحسن الذی استغرق عمرہ فی الطاعۃ مخالفا لھَوی نفسہ فی رضا مولاہ امنع)	تمہیں معلوم ہو کہ ائمۂ ماتریدیہ نے جب تکلیفِ مالایطاق کو محال جانا تو جس **نیک** بندے نے اپنے **رب** کی رضا کے لیے اپنی خواہشِ نفس کی مخالفت کرتے ہوئے ساری عمر طاعت و بندگی میں گذاری اُسے عذاب دینا ائمۂ ماتریدیہ بدرجۂ اولیٰ محال جانیں گے۔
لکن لا بمعنی انہ یجب علیہ سبحنہ تَرُکہ ، کما تقول	لیکن اس معنی میں نہیں کہ اُسے **عذاب**

المعتزلة ، بل (بمعنی انه تعالیٰ یتعالیٰ عن ذلک).

[مسایرہ و مسامرہ ص۱۷۳ ۔ المعتقد ص۷۷ ، ۸۰]

نہ دینا اللّٰہ سُبۡحٰنَہٗ وَ تَعَالیٰ **پر واجب** ہے ، جیسا کہ معتزلہ مانتے ہیں۔ بلکہ اس معنی میں کہ اللّٰہ پاک اس سے برتر ہے کہ ایسے نیک کو عذاب فرمائے الخ

استنباطِ دفعِ وہم

امام ابنِ ہمام قُدِّسَ سِرُّہٗ ہی نے .... [جیسا کہ ابھی حاشیے میں گذرا] .... اعتزالی وجوب علیہ کا معنی یہ بتایا کہ معتزلہ جس فعل یا ترک کو واجب سمجھتے ہیں اُس کا خلاف اُن لوگوں کے نزدیک محال بالذات ہے اور زیرِ قدرت داخل نہیں۔

تو نیک بندۂ بالا کو عذاب دینا **محال** ہونے کا **معنی** معتزلہ کے نزدیک ہوا :

محال بالذات خارج از قدرت.

اور یہاں شارحِ "مسایرہ" علامہ ابنِ ابی شریف اپنے شیخ کے کلام بمعنی انه تعالیٰ یتعالیٰ عنه کی یہ شرح کررہے ہیں کہ **ائمۂ ماتریدیہ** جو ویسے نیک بندے کو عذاب دینا محال مانتے ہیں وہ **محال** اعتزالی وجوب علیہ کے معنی میں **نہیں** ہے۔

اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ائمۂ ماتریدیہ ویسے نیک بندے کو عذاب دینا **محال بالذات خارج از قدرت نہیں مانتے۔**

تو صراحۃً لازم کہ ممکن بالذات محال بالغیر داخلِ تحتِ قدرت مانتے ہیں۔

اور یہی اُس سے مراد ہے جو اس کے بعد فرمایا کہ ...." بلکہ اس معنی میں کہ اللّٰہ پاک اس سے برتر ہے کہ ایسے نیک بندے کو عذاب فرمائے ".... اور اشاعرہ کا انکار اعتزالی محالِ خارج از قدرت ہی پر تھا ، اس سے ائمۂ ماتریدیہ کا دامن پاک ثابت ہوا۔

استیصالِ وہم و تنقیح و تحقیقِ مسلکِ ماتریدیہ

پھر ائمۂ ماتریدیہ کے محال کہنے میں وہ کیا گہرائی ہے؟..... جس سے وہ محال محال بالغیر اور داخلِ تحتِ قــدرت قرار پاتا اور تعذیب وتکلیفِ بالا جیسے افعال کا **زیرِ قــدرت ہونا** صرف **مذہبِ اشاعرہ** ہی نہیں ، بلکہ **ائمۂ ماتریدیہ** کا بھی **مذہب** ثابت ہوتا ہے؟..... اسے نہایت واضح اور مُبَرہَن کر کے وہم کو از بیخ برکندہ کیا امامِ مُؤَیَّد مِنَ اللّٰہ نے ، فرمایا

و ائـمتـنـا الـمـاتريدية سلَكوا مسلكا وَسَطًا وقالوا : لا حـكـم الا لِـلّٰـه ، و للأفعال صفة حسن و قبح فى أنفسها ، يستبِدّ بادراكها العقل أو لا.

ہمارے **ائمۂ ماتریدیہ** درمیانی راہ چلے اور کہا : حکم نہیں ہے مگر اللّٰـہ کا۔ اور افعال کے لیے فی نفسہٖ حُسن وقُبح ہے : عقل ان کے اِدراک [ان کے جاننے] میں مستقل ہو یا نہ ہو۔

و ان منها ما هو على وَفْق الحكمة كتعذيب الكافر و اثابة الـمـطيع ، و مـنـهـا مـا هو على خلافها كالعكس.

اور بیشک بعض افعال وہ ہیں کہ موافقِ حکمت ہیں جیسے کافر کو عذاب اور فرمانبردار بندے کو ثواب دینا۔ اور بعض حکمت کے برخلاف ہیں جیسے اس کا عکس یعنی اثابتِ کافر اور تعذیبِ مطیع۔

و الشیء ربـمـا يكون ممكنا فى حـد ذاتــه ، مـحـالا بـالـنظر الى غيره.

اور چیز بسا اوقات اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن اور دوسرے کے اعتبار سے محال ہوتی ہے۔

اور چیز کا **تعلقِ قــدرت** کی صالح ہونا

و صُلُوح شیء **لتعلق القدرة** انما ینشأ عن **امکانه الذاتی** ، و لا ینافیه الامتناع الوقوعی ، فان کل ما هو ممکن فی حد ذاته فهو مقدور اللّٰه تعالیٰ.

و عن هذا نقول : اِن خلاف المعلوم و المُخبَر به داخل فی قدرة اللّٰه تعالیٰ مستحیل وقوعه للزوم الجَهل و الکذب المحالین بالذات.

و صُلُوحه **لتعلق الارادة** متوقِّف علی **الامکان الوقوعی** ، فان ما لا یمکن وقوعه لا یصِحّ ان یکون مرادا للّٰه تعالیٰ

و ذلک لان القدرة لیس من لوازم تعلقها وجود المقدور ، فیَصِحّ ان تتعلق بممکن ذاتی

اُس چیز کے صرف **امکانِ ذاتی** سے ناشی ہوتا ہے۔

اور چیز کے لیے امتناعِ وقوعی ہونا اُس کے تعلقِ قدرت کی صلاحیت رکھنے کے منافی نہیں ، کیونکہ جو بھی اپنی حدِّ ذات میں ممکن ہے وہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہے۔ سُبُحٰنَهٗ وَ تَعَالیٰ.

اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ جو ممکن چیز علمِ الٰہی میں ہے اور جس کی اللّٰه عَزَّوَجَلَّ نے خبر دی اُس ممکن چیز کے برخلاف چیز کا وقوع میں آنا محال ہے [یعنی محال بالغیر] ، کیونکہ وقوع سے جہل و کذب جیسے نقص لازم آئیں گے جو کہ محال بالذات ہیں۔

اور چیز کا **تعلقِ ارادہ** کی صالح ہونا اُس چیز کے **امکانِ وقوعی** پر موقوف ہے ، کیونکہ جس کا وقوع ممکن نہیں اُس سے ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق ہونا ممکن نہیں ، محال ہے۔

یہ اس لیے کہ تعلقِ قدرت ہونے سے مقدور کا وجود لازم نہیں ، تو قدرت کا تعلق ایسے ممکن بالذات سے ہوسکتا ہے جس کے وقوع کا امکان نہ ہو۔

لا امکان لوقوعه.

بخلاف ارادہ کے ، کیونکہ ارادہ کا تعلق ہو اور پھر

بخلاف الارادة فان الوجود لا یتخلّف عن تعلقها ، و لیس بعده شیء یُنتَظَر اَصلا ، فیستحیل ان تتعلق بما لا یقَع.

مراد وجود میں نہ آئے یہ ہونے والی بات نہیں ، تعلقِ ارادہ کے بعد کوئی چیز جس کا انتظار ہو بالکل نہیں رہ جاتی ، تو محال ہے کہ ارادہ کا تعلق ایسی چیز سے ہو جو وقوع میں آنے والی نہیں۔

واذا عرَفت هذا **فالممکنات بِأَسْرِها مقدورات الله تعالىٰ** ، ما وافق منها الحکمة ، وما لا.

جب تم نے یہ جان لیا تو اب سنو! **ممکنات سب کے سب مقدورِ الٰہی ہیں** ، جو موافقِ حکمت ہیں وہ بھی ، اور جو موافقِ حکمت نہیں وہ بھی۔

فلا جَبْرَ ، و لا ایجابَ.

تو نہ جَبرِ اعتزالی ہوا ، نہ ایجابِ فلسفی۔ [کہ وہ دونوں تحتِ قدرت **نہ جاننے** سے ہوتے ہیں]

لکن لا یَصِحّ تعلّق الارادة منها الا بما یوافق الحکمةَ ، والا لزِم السَّفَه المستحیل.

لیکن ارادہ کا تعلق اُنہی؎ ممکنات کے ساتھ ہوسکتا ہے جو موافقِ حکمت ہوں ، ورنہ [یعنی خلافِ حکمت ممکنات سے ارادہ کا تعلق ممکن ہو تو] سَفَہ جو کہ محال ہے لازم آئے گا۔

فما وافق منها الحکمةَ یکون فی حَیّز الوجوب منه تعالىٰ لصدوره عن ارادته و

تو جو ممکنات موافقِ حکمت ہوں وہ **وجوب منہ** کے مرتبے میں ہیں اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے

؎ یہاں بھی ملاحظہ ہو حاشیہ صفحہ ۱۵۶ تا ۱۵۸۔

اختیارہ ،

لا کما تقول الفلاسفة من الصدور بالایجاب و سَلْب صِحّة تعلق القدرة بخلافها.

و لا کما تقول المعتزلة و الرافضة من الوجوب علیه ، تعالیٰ عما یقول الظالمون جمیعا عُلُوًّا کبیرا ،

و کذلک **ما خالف** منها الحکمةَ یکون فی حَیِّز **الامتناع** ای **بالغیر** ، لِمَا مر من استحالة کونه مرادا ، مع تحقق کونه **مقدورا** ،

فظَهَر الامر و زال الاشکال و وضَح الفَرْق بین قولهم و قول اهل الاعتزال.

واجب ہونے وجوب پانے والے ، کیونکہ ان ممکنات کا صدور ان کی ایجاد وتخلیق اللہ تعالیٰ کے ارادۂ واختیار سے ہوئی اور ہوگی۔

نہ جیسا کہ فلسفی کہتے ہیں صادر بالایجاب [یعنی ایجاد بلا اختیار] کہ خلافِ حکمت ممکنات سے قدرت کے تعلق کا امکان نہیں مانتے۔

اور نہ جیسا کہ معتزلی اور رافضی کہتے ہیں وجوب علیہ [کہ خلافِ حکمت ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونا محال جانتے ہیں]۔

اللہ بہت بلند وبرتر ہے تمام ظالموں کی باتوں سے۔

یونہی جو **ممکنات خلافِ حکمت** ہیں وہ مرتبۂ **امتناع بالغیر** میں ہیں۔ وجہ اس کی وہی ہے جو اوپر گذری کہ خلافِ حکمت ممکنات سے ارادہ کا تعلق ہونا محال ، باوجودیکہ **قدرت** کا **تعلق** ہے۔

[یا یہ کہ **خلافِ حکمت ممکنات** کا وقوع ممکن نہیں ،

اور جس کے لیے **امکانِ وقوعی نہیں** اُس سے ارادہ کا تعلق ہونا محال ہے ، باوجودیکہ وہ **مقدور ہے**]

تو بادل چھٹ گئے اشکال زائل ہوا اور حضراتِ ماتریدیہ کے وجوب منہ اور معتزلہ کے وجوب علیہ

[المعتمد المستند ص۱۰۰] | میں فرق واضح ہوگیا۔

کہ تعذیب وتکلیفِ بالا جیسے افعال ائمۂ ماتریدیہ کے نزدیک ..... برخلافِ زعمِ معتزلہ ..... محال بالذات خارج ازقدرت نہیں۔

صرف محال بالغیر ہیں ، ولہذا ممکن بالذات اور داخلِ تحتِ قدرت ہیں۔

تائید وسند | پھر اسے علامہ مُحِبُّ اللّٰہ بہاری [م ۱۱۱۹ھ] کی "مُسَلَّمُ الثُّبُوت" اوراُس کی شرح بحرالعلوم علامہ عبد العلی فرنگی محلی [م ۱۲۲۵ھ] کی "فَوَاتِحُ الرَحَمُوت" [۱/۳۷] کے تحقیقی کلام سے پیش کیا۔ اُسی میں علامہ بحرالعلوم سے **فعلِ الٰہی** سُبحٰنَہٗ کی تحقیق میں بسیط کلام نقل فرمایا جس کے اثناء میں ہے

امـا القدرة بمعنى اَنْ يَصِحَّ الفعل و الترك ، فـان اريد منه انه **يَصِحُّ الـفعل** و **الترك بـالنظر** الى **نفس القدرة**.	رہا **قــــدرت** کا یہ معنیٰ کہ فعل اورترک دونوں ممکن ہوں اگراس سے مراد یہ ہے کہ **فعل و ترک نفسِ قــدرت** کے **اعتبار** سے **ممکن** ہیں
و ان **وجَب** احدهما نظرا الى **الحكمة** ، فـان الحكيم لا يمكن ان تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النَظْم الاتمّ ،	..... اگرچہ **حکمت** کے اعتبار سے ایک **واجب** ہو ، کیونکہ وہ حکمت والا اُس کے علم میں جو عالَم کی کامل تر شکل وترتیب ہے اُس کے برخلاف شکل وترتیب سے اُس کے **ارادہ** کا تعلق نہیں ہوسکتا .....
فهذا صحيح.	تو یہ **صحیح** ہے۔
و قال ايضاً : الارادة شانها ترجيح	

ــــ قوله: لا يمكن ان يتعلّق ارادته | خدا کی پناہ اس سے کہ ہم یہ مانیں کہ ..... اُس کے ←

الخ. **اقول** : معاذ اللّٰه ان نقول بـه ، فانه الجَبُر خَفَاءً ، لا الشَوُب به. ۱۲ . [رحمة الملكوت قلمی منقول ۱/۴]

علـم میں عالَم کی جو شکلِ کامل تر ہے اُس کے برخلاف شکل وترتیب سے اُس کے ارادہ کا تعلق نہیں ہوسکتا .... کیونکہ یہ تو جبر کی آمیزش نہیں ، بلکہ مخفی جبر ہی ہے۔

سوال:- پھر یہاں "فواتح" سے علامہ بحرالعلوم قُدِّسَ سِرُّہٗ کا یہ اوردیگر کلام پیش کیوں فرمایا؟......

جواب:- تاکہ ائمۂ ماتریدیہ کے مسلک کا مذہبِ معتزلہ سے فرق ظاہر کرکے امام نسفی وغیرہ ماتریدیۂ اَعْلام پر سے اعتزال کا الزام دفع کریں۔ اوروہ کردیا کہ مخالفِ حکمت فعل وترک کو ائمۂ ماتریدیہ تعلقِ قدرت کے قابل جانتے ہیں ، جبکہ معتزلہ قابل نہیں جانتے۔

باقی حضراتِ ماتریدیہ کا عندیہ ..... کہ ہماری عقل جس فعل یا ترک کو مخالفِ حکمت جانے اُس فعل وترک سے ارادہ کا تعلق ناممکن ..... یہ امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ کو مقبول نہیں۔ اسی کے بعد ایک تحقیقی لطیف بسیط حاشیے میں بھی اس کا صاف اظہار ہے کہ

وذکرتُ تقریراً فی المعتمد انتصاراً للامام النَسفی فی العُمدة ، فذکَرتُ لقولهٖ توجیهاً علی مسلکهم ، وما کان قلبی یرضیٰ به ، کما اشرتُ فیه الیه.

[رحمة الملكوت ۱/۵]

اور "اَلْعُمْدَة" میں امام نَسفی نے جو لکھا کہ ..... " ارسالِ رُسُل مرتبۂ وجوب میں ہے "..... اس سے متعلق میں نے اَلْمُعْتَمَد میں اُن کے دِفاع میں ایک تقریر ذکر کی ، تو وہ یوں کہ مسلکِ ماتریدیہ پر اُن کے قول کی توجیہ پیش کی ، جبکہ میرا دل اُس توجیہ پر راضی نہ تھا ، جیسا کہ وہیں میں نے اس طرف اشارہ کردیا۔

کہ ←

احد الجانبين الذين صَحَّ تعلق القدرة بهما نظرا الى ذاتهما.

مختصراً [المعتمد المستند ص۱۰۱۔ فواتح الرحموت ۱/۴۷]

نیز فرمایا : **ارادہ** کی شان ہے اُن طرفینِ **فعل** و **ترک** میں سے ایک کوترجیح دینا جن دونوں سے اُن کی ذات کے اعتبار سے **قدرت** کا **تعلق ممکن** ہے۔

جیسے نیک کوعذاب دینا نہ دینا دونوں ہی نفسِ قدرت کی طرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہیں ، کیونکہ عذاب دینا نہ دینا دونوں **فعل** و **ترک** سے ان کی نفسِ ذات کے اعتبار سے قدرت کا تعلق ہونا ممکن ہے۔ یہ اس تعذیب کا امکانِ ذاتی ہے۔

اور حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے عذاب دینے سے ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق نہ ہوسکنا یہ **استحالہ** حکمت کی طرف سے آیا ، نفسِ ذاتِ فعل سے نہیں ، تو **غیری** ہوا۔

اسی طرح ائمۂ ماتریدیۂ کرام کا اشاعرہ ہی کی طرح قدرت و اختیارِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ **ماننے** پر تفصیل سے سند پیش کرنے کے بعد فرمایا

فاستبان معنى **الوجوب** الذى تقول به هؤلاء الكرام فى امثال المقام ، و انّه ليس وجوبا اعتزاليا و لا فلسفيا ، بل بحمد

تو **وجوب** جو حضراتِ ماتریدیہ ایسے مقام پر [یعنی رسولوں کو مبعوث فرمانا نیکوں کوثواب دینا جیسے افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کے بارے میں] بولتے ہیں اُس کا معنیٰ آشکارا ہوگیا ، اور یہ بھی کہ وہ [خارج از

← هذا تقرير كلامهم على طَبَقِ مَرامهم. [المستند ص۱۰۳]

یہ ہے ائمۂ ماتریدیہ کے کلام کی **اُن کی مراد کے مطابق** تقریر۔

یہ پورا حاشیہ کہ مع ترجمہ وتشریح تعاقبِ فلاسفہ کی تقدیم [ص۳۲ تا ۵۱] میں ہے ضروری الملاحظہ ہے۔

اللّٰہ سنّیا حنیفا حَنَفِیّا ، و لا ینافیہ قولھم یجِب عقلا او واجب عقلی ، فان الوجوب علی ھذا الوجہ ایضاً عقلی یحکُم بہ العقل ، لاشَرعی یتوقف علی السَمُع.

[المعتمد ص۱۰۲]

قدرت ٹھہرانے والا] وجوبِ اعتزالی اوروجوبِ فلسفی نہیں ہے ، بلکہ بحمد اللّٰہ [ہرممکن کوتحتِ قدرت ماننے والا] سنی حنیفی حنفی وجوب ہے ۔

اور اس کے منافی نہیں وہ جوحضراتِ ماتریدیہ کہتے ہیں: یہ عقلاً واجب ہے یا واجبِ عقلی ہے۔ کیونکہ وجوب اس معنی پر بھی عقلی ہے ، یعنی عقل اس وجوب کا حکم لگاتی ہے ، شرعی نہیں ہے ، یعنی **سَمع** پر موقوف نہیں ہے۔

یہ **وجوبِ ماتریدی** ہے ممکنات میں سے بعض کو دائرۂ قدرت سے باہر ماننے کی شنیع گمراہی سے بَری۔

فرقِ مذاہب بالاختصار

وجوبِ اعتزالی:- مخالفِ حکمت فعل وترک مثلاً ترکِ اَصلَح [یعنی بندے کے لیے جوبہتر ہے اُسے نہ کرنے] کو تحتِ قدرت نہ ماننا۔

وجوبِ حنفی ماتریدی:- مخالفِ حکمت فعل وترک مثلاً تعذیبِ مطیع سے

ـــ جیسے کفار کو معافی اپنی حدِّ ذات میں ممکن اور تحتِ قدرت ہے۔ مگر اس فعل کے ساتھ ایک صفت ہے ، وہ ہے مخالفِ خبرِ الٰہی ، اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے خبر دی ہے کہ کافر ہمیشہ جہنم میں رہیں گے ، اس صفت سے اس فعل کے لیے استحالہ ناشی ہے ، تو استحالہ غیری ہوا ، اور یہ فعل محال بالغیر۔ مگر یہ استحالہ شرعی ہے یعنی شرع پر موقوف۔ جمہور کے نزدیک عقل عفوِ کافر کے محال ہونے پر حاکم نہیں۔

ارادہ کا **تعلق** ہونا **محال** ، مگر ہے وہ بھی **تحتِ قدرت** ، اور **ممکن بالذات** ، البتہ مخالفِ حکمت ہونے کے سبب عقلاً محال بالغیر ہے۔

مسلکِ اشاعرہ

عندالتحقیق اشاعرہ کو اصلِ مذکور اور تفریعِ کلّی سے انکارنہیں۔ ہاں جزئیاتِ تفریع میں اُنہیں ائمۂ ماتریدیہ سے اختلاف ہے۔

جیسے **تعذیبِ مطیع** کو **ماتریدیہ** مخالفِ حکمت جانتے اور **عقلاً محال بالغیر** ٹھہراتے ہیں ، جیساکہ شرعاً بھی محال بالغیر مانتے ہیں۔

امام**اشعری** رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ کا اس جزئی میں**مسلک** [ص۱۱۹ میں] گذراکہ اسے مخالفِ حکمت نہیں جانتے ، اس سے ظلم یا بےحکمتی وغیرہ کوئی نقص فعلِ الٰہی سُبحٰنَہٗ میں آنا نہیں مانتے ، ولہذا اس تعذیب کو **عقلاً ممکن** ٹھہراتے ہیں [یعنی عقلاً ممکنِ وقوعی] ، صرف شرعاً محال بالغیر مانتے ہیں [توشرعاً امکانِ وقوعی نہیں جانتے]۔

پھر ایک **تنبیہ** [جو ص۱۴۲ ، ۱۴۳ میں گذری] کے بعد ایک اعتراض لاکر اُس کا جواب امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے رقم فرمایا

فان قلت : ..... منافاة الحكمة تكون لصفة فى نفس الفعل فيأتى المنع من ذاته ، فلا يكون مقدورا. **قلت** : نعم ، و لكن	**اعتراض**:- حکمت کے منافی ہونا نفسِ فعل میں موجود کسی صفت سے ہوتا ہے ، تو استحالہ ذاتِ فعل سے آرہا ہے [ذاتِ فعل سے ناشی ہے ، تواستحالہ ذاتی ہوگا] ، تو وہ **فعل** [محال بالذات ہوگا ، تو] تحتِ قدرت نہیں ہوگا۔

نَشْوُ المَنع عن صفة فی الفعل لا یکون نشؤہ عن نفس ذاته فلا ینافی المقدوریةَ الذاتیّة.

[المعتمد المستند ص۱۰۳]

جواب:- ہاں [فعل کا منافیِ حکمت ہونا فعل میں موجود صفت سے آرہا ہے] لیکن فعل میں موجود کسی صفت سے استحالۂ عقلی ناشی ہونا فعل کی نفسِ ذات سے استحالۂ عقلی ناشی ہونا نہیں ہے ، [تو استحالہ غیری ہوا] ، تو صفتِ فعل سے ناشی استحالہ اُس فعل کے فی حدِّ ذاتہ تحتِ قدرت ہونے کے منافی نہیں۔

اور آخر میں فرمایا

فتحصَّل بحمد اللّٰه تعالیٰ اَنَّ ما کان نَقْصًا فی حد ذاته کالکِذْب و الجَھْل والسَفَه والعَجْز ، فذلک کله محال بالذات ، قَطْعًا **اجماعا** بیننا وبین الاشعریة وسائر اهل السنة بل و سائر العقلاء.

تو بحمداللّٰہ تعالیٰ حاصل یہ ہوا کہ جو اپنی حدِّ ذات میں نقص ہے جیسے **کذب** وجہل و سَفہ وعجز تو وہ سب **قطعاً محال بالذات** ہے ،اس پر **ہمارا** اور **اشاعرہ** اور **تمام اہلِ سنت** بلکہ تمام اہلِ عقل کا **اجماع** ہے۔

و ما لم یکن کذٰلک فی نفسه ، وانما یلزَم نقص من خارج ، اِنْ لَوْ وقَع ، فذلک **مقدور** بالذات **مستحیل بالغیر** ، ومَن اَحالهٗ بالذات فکلامه مؤول

اور جو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں صرف خارج سے اُسے نقص لازم ہے اگر وہ واقع ہو یا واقع ہوتا تو وہ **بالذات مقدور** [وممکن] اور **بالغیر محال** ہے ــــــ اور جس نے اُسے محال بالذات کہا اُس کا کلام مُؤَوَّل ہے یا مہجور وقابلِ ترک۔

اور **اسی قبیل** سے ہے [یعنی جو اپنی حدِّ ذات

او مهجور ،

و **منه** [ای مالم یکن کذلک فی نفسهٖ ، ای نقصا فی حد ذاته] **عند ائمتنا الماتریدیة کُلُّ فعل ینافی الحکمةَ لِمَا فیه من القُبُح.**

ثم تختلف الانظار فی کون بعض الافعال منافیة للحکمة فتستحیل بالغیر ، او قَضِیّاتٍ لها فتَجِب کذلک.

کعفو الکافر عند النسفی ، و تعذیب الطائع عند الجمهور ،

و ارسال الرسل عنده ، و اثابة المطیع عندهم ،

او لا و لا فلا و لا.

[المعتمد المستند ص۱۰۳]

میں نقص نہیں اسی کے قبیل سے ہے] ہمارے ائمۂ **ماتریدیہ** کے نزدیک ہروہ **فعل** جوصفتِ **قبح** رکھنے کے سبب مُنافیِ حکمت ہو۔

[یعنی وہ فعل **بالذات** مقدور و **ممکن** اور **بالغیر محال** ہے]

پھر بعض افعال کے بارے میں نظریں مختلف ہوجاتی ہیں کہ وہ منافیِ حکمت ہیں تو محال بالغیر ہوں گے ، یا مقتضائے حکمت ہیں تو واجب بالغیر ہوں گے۔

جیسے امام عبداللہ نسفی کے نزدیک عفوِ کافر [عقلاً محال بالغیر] ، اور جمہور کے نزدیک نیک کو عذاب دینا [عقلاً محال بالغیر]۔

امام نسفی کے نزدیک انبیائے کرام کو بھیجنا [عقلاً واجب بالغیر] اور جمہور کے نزدیک نیک کو ثواب دینا [عقلاً واجب بالغیر]۔

یا نہ وہ نہ یہ تو نہ وہ نہ یہ۔

او لا تکون منافیة للحکمة ، و لا قضیات لها ، فلا تستحیل ، و لا تَجِب ، بل تکون فی حَیِّز الامکان الوقوعی. ۱۲ محمد احمد.

[المعتمد المستند ص۱۰۳]

[یعنی] یا نہ منافیِ حکمت ہیں نہ مقتضائے حکمت ، تو [عقلاً] نہ محال بالغیر ہوں گے ، نہ واجب بالغیر ، بلکہ [عقلاً] مرتبۂ امکانِ وقوعی میں ہوں گے۔

عبارتِ کلنبوی

و بـالجملة کون الکذب فی الـکـلام الـلـفـظـی قبیحا بمعنی صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ، و لذا قال الشریف المحقق انه من جملة الممکنات ، و حصول الـعـلـم الـقطعی بعدم وقوعه فی کـلامـه تعالیٰ باجماع العلماء و الانبیـاء عـلیهـم السلام لا ینافی امـکـانـه فی ذاته ، کسائر العلوم العادیة القطعیة.

و هـو لا یـنــافـی مـا ذکَـره الامـام الـرازی مـن ان الخَبَر اذا جـوّز علی اللّٰه تعالیٰ الخُلفُ فیه فـقـد جـوّز الکذب علیه ، و هذا

خلاصہ یہ کہ کلامِ لفظی میں کذب کا صفتِ نقص کے معنی میں قبیح ہونا [جس سے کلامِ لفظی میں کذب کا محال عقلی ہونا ثابت ہو] اشاعرہ کو تسلیم نہیں۔

اسی لیے سید شریف محقق نے کہا: کذب جملہ ممکنات میں سے ہے۔ اور کلامِ الٰہی سُبْحٰنَہٗ میں کذب واقع نہیں ہے علماء اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام کے اجماع سے اس کا علمِ یقینی جو ہمیں حاصل ہے یہ کذب کے ممکن بالذات ہونے کے منافی نہیں۔ جیسے تمام علومِ عادیہ قطعیہ میں خلاف کے امکانِ ذاتی کے باوجود ہمیں علمِ یقینی حاصل رہتا ہے۔

اور یہ اُس کے منافی نہیں جو امام رازی نے فرمایا کہ

ـــــ" جب خبر میں خُلف [یعنی بات بدل دینا]

ـــــ امام رازی نے خُلف سے کذب لازم بتایا۔ یہ خُلف تبدیلِ قول و تکذیبِ خبر کے معنی میں ہے۔ [ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ۲۶۱/۶] یعنی بات کہہ کر پلٹ جانا اور جو خبر دی تھی اُس کے خلاف برتاؤ کرنا۔ یہ بے شک کذب [یعنی **جھوٹ**] کی ایک قسم ہے [ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ۲۵۸/۶ ←

خطَاء عظیم ، بل **یَقْرُب** من ان یکون **کفرا** ، فان **العقلاء اجمعوا** علی انه تعالیٰ مُنَزَّہ عن **الکذب** ، و معلوم ان فتح ھذا الباب یُفْضِی الی الطَعْن فی القرآن و کل الشریعة. ملخصاً

[حاشیة کلنبوی علی شرح العقائد العضدیة للمحقق الدوانی ص۱۹۶ ، ۱۹۷]

اللہ تعالیٰ پر جائز [یعنی ممکن] رکھا جائے تو بے شک **کذبِ** الٰہی کو جائز [یعنی ممکن] ماننا ہوگا ، اور یہ سخت خطا ہے، بلکہ **قریب** ہے کہ **کفر** ہو جائے۔ اس لیے کہ **تمام عقلاء** (یعنی نہ صرف اہلِ اسلام بلکہ سمجھ والے کافر بھی) **اتفاق** کیے ہوئے ہیں کہ باری تعالیٰ **کذب** سے مُنَزَّہ ہے۔ اور معلوم ہے کہ اس دروازے کا کھولنا قرآن مجید اور تمام شریعت میں طعن تک لے جائے گا۔ "—

[فتاوی رضویه ۲۶۱/۶ ، ۲۶۲]

قولِ کلنبوی :- بالجملة ...... ممنوع عند الاشاعرة.

اقول :- محقق دوانی نے علامہ جرجانی کے جواب [گذشتہ ص۶۸] کے رد میں فرمایا تھا

قلت الکذب نقص ، و النقص علیه محال ، فلا یکون من الممکنات ، و لا یشمَله القدرة. و ھذا کما لا یشمَل

میں کہتا ہوں جھوٹ عیب ہے ، اور عیب میرے پاک رب پر محال ہے ، تو جھوٹ ممکنات میں سے نہیں ، اور زیرِ قدرت نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے نقص و عیب و خرابی کے تمام اسباب میرے

< سے سابق ص۴۰] جبکہ اہلِ سنت میں سے جو علمائے اشاعرہ خُلفِ وعید کو جائز و ممکن کہتے ہیں اُن کے نزدیک خُلف کا معنی ہے : درگذر اور کرم کی وجہ سے سزا نہ دینا جو کہ عین معافی ہے یا معافی کا مساوی و ملازم ہے [ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ۲۶۱/۶] امام علامہ ابنِ امیر الحاج نے لفظِ "خُلف" کو "معافی" کی تعبیر بتایا [ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ۲۶۱/۶ سے گذشتہ ص۴۲]

القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالىٰ، كالجَهْل و العَجْز و نَفْى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية. [ایضاً ص۱۹۵ ، ۱۹۷]	رب پر محال ہیں۔ جیسے جہل ہے عجز ہے۔ یونہی صفتِ کلام اور دیگر صفاتِ کمال کو فناء کر دینا۔ یہ سب محال ہیں ، قدرتِ الٰہی کے تحت آنے کے قابل نہیں۔

محشی کلنبوی نے اس پر حاشیے میں کہا

رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة. [ایضاً ص۱۹۵]	یہ محقق دوانی جوابِ علامہ شریف کا رَد کر رہے اور علامہ نے جو کہا کذب کا محال ہونا تسلیم نہیں تو وہ محال ہونا ثابت کر رہے ہیں۔

ــــــ جوابِ علامہ شریف کے بارے میں تفصیل سے گذر چکا کہ وہ معتزلہ کو الزامی جواب ہے۔

[ملاحظہ ہو گذشتہ ص ٦٨ تا ٧٠]

محقق دوانی نے جوابِ علامہ جرجانی کو اس پر محمول کیا کہ

معتزلہ ..... کلامِ نفسی صفتِ قائم بہ ذاتِ الٰہی سُبْحٰنَهٗ کے منکر ہیں ، اور کلامِ لفظی کو فعلِ الٰہی سے سمجھتے ہیں کہ اُس نے انبیاء و ملائکہ علیهم الصلوٰة و السلام اور لوحِ محفوظ وغیرہ مخلوق میں آواز و حروف پیدا کیے ، یہی کلامِ الٰہی ہے ..... [ملاحظہ ہو ص۹٦،۹۷]

تو معتزلہ کے رَد میں ذہنِ **علامہ شریف** ادھر گیا کہ

افعال میں قُبحِ عقلی اشاعرہ مانتے نہیں ، تو عقل سے کذب کا استحالہ کیسے آئے گا؟.....

اوراس سے **ذہول** ہو گیا کہ وہ جسے اشاعرہ عقلی نہیں مانتے وہ حسن و قبح بمعنی استحقاقِ مدح وثواب وذم وعقاب ہے ، جو **افعالِ عباد** ہی میں ہو سکتا ہے ، جبکہ معتزلہ کی گفتگو **فعلِ الٰهی** میں ہے ، اور **افعالِ الٰہیہ** جَلَّ وَعَلَا میں ثبوتاً حُسن بمعنی صفتِ کمال ہے ، ←

پھر کہا

و لقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدُلّ على امتناع الكذب فى الكلام النفسى القائم بذاته. و ان اراد ان الكذب	جوابِ محقق پر کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ مرادِ محقق اگر یہ ہے کہ **کذب** [**جھوٹ**] **صفتِ عیب** ہے جس کا قبح وخرابی ہونا بالاتفاق [یعنی بہ اتفاقِ اشاعرہ وماتریدیہ ومعتزلہ] عقل سے **معلوم** ہوجانے والا ہے تو اس دلیل سے صرف کلامِ نفسی قائم بہ ذاتِ الٰہی سُبحٰنَہٗ میں کذب کا محال ہونا ثابت ہوگا۔

← اور نفیاً قُبح بمعنی صفتِ نقص ہے ، جسے **اشاعرہ** بھی **عقلی** مانتے ہیں۔

اس **ذہول** سے **بحث** میں وجوب علیہ اعتزالی [کہ مرتکبِ کبیرہ کوعذاب دینا اللّٰہ تعالیٰ پرواجب ہے] کے رَدمیں علامہ شریف جرجانی وہ بول گئے ہیں۔

اس محمل پر محقق جلال دوانی علامہ جرجانی کے مبنی برذہول **بحثی** جواب کا رَدکررہے ہیں کہ

یہاں ''کذب'' کا قُبح قُبح بمعنی صفتِ نقص ہے جو بالاتفاق عقلی ہے ، اور بالاتفاق بارگاہِ عزّت پرمحال ہے۔ قُبح بمعنی استحقاقِ ذم وعذاب نہیں جس کے عقلی ہونے سے اشاعرہ کو انکار ہے۔ علامہ احمد حسن کانپوری نے فرمایا

__ " جن محققین نے سیدصاحب کے قولِ مذکور کے الزامی ہونے کی طرف خیال نہیں کیا اُنہوں نے اُسے مردود ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ محقق دوانی شرحِ عقائدِ جلالی میں کہتے ہیں قلت الكذب نقص الخ " __ [تنزیہ الرحمن عن شائبۃ الكذب و النُقصان ص۲۸]

بہردومُحِمل وہ جواب علامہ شریف جرجانی قُدِّسَ سِرُّہٗ کا عقیدہ نہیں۔ اُن کا عقیدہ صاف صراحۃً اس کے خلاف ہے۔ [ملاحظہ ہو ص۶۴ ، ۶۵]

بایجاد الکلام اللفظی الکاذب نقص و ذلک[ع] ممنوع عند الاشاعرة کیف و ھو قول بالقبح العقلی فی افعالہ تعالیٰ، و ذلک غیر صحیح عندھم. مختصراً

[ایضاً ص۱۹۵]

اور اگر مراد یہ ہے کہ جھوٹے کلامِ لفظی کی **تخلیق** عیب ونقص ہے تو یہ اشاعرہ کے نزدیک مسلّم نہیں۔ اور کیسے مسلّم ہوگا جبکہ یہ **افعالِ الٰہیہ** میں یہ ماننا ہے کہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کی نسبت سے جس **فعل** میں عقل قبح وخرابی کا ادراک کرے وہ **فعل محال** ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں کہ عقل ایسا ادراک کرسکتی ہے۔

پھر کہا

و الجواب انا نختار الشق الثانی و نقول لا شک ان الحسن و القبح بمعنی صفة الکمال او النقص شاملان للافعال و التروک کتعلم العلوم و ترکه.

و لا شک ایضا فی ان الکذب نقص باتفاق العقلاء فھو قبیح بمعنی صفة نقص، و ان قبحه راجع الی المتکلم به. مختصراً

[ایضاً ص۱۹۵، ۱۹۶]

جواب:- ہم شقِ ثانی اختیار کرکے کہتے ہیں کوئی شک نہیں کہ حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال و نقص [**صفات** کے ساتھ خاص نہیں بلکہ] **افعال** و تروک کو عام وشامل ہے۔ جیسے علوم کا سیکھنا [صفت نہیں فعل ہے اور کمال وخوبی والا فعل ہے]۔ یونہی نہ سیکھنا [عیب وخرابی والا فعل ہے]۔

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جھوٹ باتفاقِ عقلاء عیب ہے، تو صفتِ نقص کے معنی میں قبیح و برا ہے۔ اور اس کی قباحت و برائی اُس کی طرف جاتی ہے جو جھوٹا کلام کرے۔

ع **و ذلک:-** یہی کتابت میں ہے، اور ہونا چاہیے فذلک.

اقول :- یہ محشی کلنبوی **افعال** میں بھی حسن وقبح بمعنی صفتِ کمال ونقص کا عقلی ہونا مان رہے ہیں۔ اوراس سے پہلے معترض کی طرف سے کہے ہیں

لا یقال المنتفی هو القبح العقلی بمعنی تعلق الذم ، لا بمعنی صفة نقصان او منافرة الغَرَض ، فانهما مُدرَکان بالعقل وفاقا. ملخصاً	قبح بمعنی تعلقِ مذمّت کو **اشاعرہ** عقلی نہیں مانتے۔ باقی قبح بمعنی صفتِ نقص یا ناموافقتِ غرض تو وہ **بالاتفاق** عقلی ہیں۔

پھر جواب میں اس **اتفاق** کو **افعال** میں بھی قبول کیے ہیں کہ

لانا نقول علی تقدیر ان یوجد فی **الفعل** او الترک **صفة نقص** کالکذب یکون ذلک **ممتنع** الصدور عنه تعالیٰ **وفاقا**. [ایضاً ص۱۹۳]	**فعل** یاترک میں عقل جب **جھوٹ** وغیرہ جیسی **صفتِ نقص** دیکھے تو اُس فعل یاترک کا باری تعالیٰ سے صدور **بالاتفاق محال** ہے۔

یہ محشی کلنبوی صاف تصریح کررہے ہیں کہ **قبح** بمعنی **صفتِ نقص** نہ صرف صفات بلکہ **افعال** میں بھی **عقلی** ہونا **اشاعرہ** ماتریدیہ سب کا **اتفاقی** ہے ، تو آگے یہ کہنا کہ

بالجملة کون الکذب فی الکلام اللفظی قبیحا بمعنی صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة.	خلاصہ یہ کہ کذب کا کلامِ لفظی میں قبیح بمعنی صفتِ نقص ہونا [جس سے کلامِ لفظی میں کذب محال بالذات ثابت ہو] **اشاعرہ** کے نزدیک **مسلَّم نہیں**۔

اقول :- یہ خوداُن کی تصریح کے خلاف اوراُنہی کی تصریح سے متصادم ہے۔

کلامِ لفظی اگر ازقبیلِ **افعال** ہے تو ابھی تواُنہوں نے تصریح کی کہ

"جس **فعل** میں عقل **نقص** جانے اُس کا باری تعالیٰ سے صدور **بالاتفاق** یعنی **اشاعرہ** ماتریدیہ معتزلہ سب کے نزدیک **محال** ہے ، اور **کذب** بلاشبہہ بہ **اتفاقِ عقلاء** نقص و **عیب** ہے "۔

تو کلامِ لفظی میں کذب بہ اتفاقِ اشاعرہ وماتریدیہ ومعتزلہ محال ہوا ، اب چند سطر بعد اشاعرہ کو نقصِ محال ہونا غیر مسلّم کیسے ہوگیا؟.....

دراصل یہ ممنوع و **لانسلّم** ..... جیسا کہ تفصیل وتوضیح سے گذرا ..... وہی ہے جو **اشاعرہ** کے **متأخرین** نے **بحث** میں یا **ذہول** سے کہا ، اوراُن کے ذہول سے محشی کو ذہول ہوکر اُس ذہول یا بحث کو **محشی** نے **ذہول** سے یا **بحث** میں اشاعرہ کا عندیہ کہہ دیا ، اوردیوبندیہ نے اس **ذہول** در **ذہول** یا **بحث** بر **بحث** کو اپنی گمراہی وگمراہ گری کی دستاویز بنالیا۔

قولِ کلنبوی:- وھو لا ینافی ما ذکرہ الامام الرازی : جوابِ علامہ شریف کا کذب کوممکن کہنا امام رازی کے کذب ممکن ماننے کو قریبِ کفر کہنے کے منافی نہیں۔ کیوں؟.....

لان کلامہ فی التجویز بمعنی | اس لیے کہ امام رازی وہ امکانِ کذب ماننے کو

ــــ اس لیے کہ امام رازی کی گفتگو اُس تجویز بمعنی **احتمالِ عقلی** میں ہے جو علمِ قطعی کے منافی ہو یعنی جس سے کذب کے کبھی بھی **واقع نہ** ہونے کا **یقین نہ** رہ جائے۔

کذب کا ایسا **امکانِ ذاتی** ماننے میں نہیں ہے جس کے ساتھ کذب کے کبھی بھی **واقع نہ** ہونے کا ادلۂ قطعیہ سے **یقینِ عادی ہو**۔

الاحتمال العقلی المنافی للعلم القطعی بعدَم وقوعه ابدا ، لا فی الحکم بجوازہ و امکانه فی ذاته ، مع العلم القطعی العادی بعدم وقوعه ابدا ، لقیام الادلة القطعیة علیه. [ایضاً ص۱۹۷]

قریبِ کفر کہہ رہے ہیں جس میں یہ **یقین نہ** ہو کہ کذب کبھی بھی واقع **نہیں** ہوگا۔

رہا کذب کا وہ امکانِ ذاتی ماننا جس میں دلائلِ قطعیہ سے **یقینِ** عادی **ہو** کہ کذب کبھی بھی واقع **نہیں** ہوگا اسے قریبِ کفر نہیں کہہ رہے ہیں۔

قولِ کلنبوی:- وہ تجویز بمعنی احتمالِ عقلی [: کذب کا وہ جواز ماننا یعنی وہ احتمالِ عقلی] جو کبھی بھی کذب کا **وقوع نہ** ہونے کے علمِ قطعی یقینی کے منافی ہو اسے امام رازی قریبِ کفر کہہ رہے ہیں۔

اقــول :- اولاً :- جہاں جھوٹ کا **وقوع نہ** ہونے کا **یقین نہیں** ہوگا وہاں سچ ہونے پر بھی یقین نہیں رہے گا ، تو لااقل جھوٹ کے وقوع کا امکان رہے گا ، یعنی کذب کا امکانِ وقوعی ، اور **کذب** کا **امکانِ وقوعی صریح کفر** ہے۔ امام رازی اس صریح کفر کو محض خطائے عظیم اور قریب بہ کفر کیسے کہہ دیں گے؟..... لاجرم یہ اُنہوں نے نرے امکانِ ذاتی کو کہا۔

ــــ امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے پیشوائے دیوبندیہ سے فرمایا تھا

ـــ "جوازِ خُلف کے کیا معنی ہیں؟..... اور وہ اپنے کس معنی پر ائمہ میں مختلف فیہ؟..... حاشا جواز صرف بمعنی امکانِ عقلی محلِ خلاف نہیں بلکہ قطعاً جوازِ شرعی وامکانِ وقوعی میں نزاع ہے جس کے بعد امتناع بالغیر بھی نہیں رہتا۔ دلائل سنیئے! [پھر بعدِ دلائل فرمایا]

لاجرم بدلائلِ قاطعہ ثابت ہوا کہ قائلینِ جواز جوازِ شرعی لیتے اور خُلف کے **امتناع** ←

محشی کلنبوی نے بحث میں خودخطاء کی کہ **صریح کفر** کو **''قریب بہ کفر''** کہنا امام رازی کے سر رکھ کر نرے امکانِ ذاتی کو لغزشِ بحث میں قریب بہ کفر سے جدا کردیا۔ اور دیوبندیہ کو ایسی ہی بحث کی ٹھوکریں درکار تھیں وہ اُنہوں نے مرحبا کہہ کر لے لی کہ

و هو لا ينافي ما ذكره الامام الرازي اور یہ امام رازی کے قول کا مخالف نہیں الخ

[المہند ص٣٦]

اور اندھیری یہ کہ امام رازی کی عبارت جو محشی کلنبوی نے نقل کی تھی اُسے نہیں پیش کیا ،

← **بالغیر** سے بھی **انکار** رکھتے ہیں۔ اب تم نے خُلف کے وہ معنی لیے جو ایک قسمِ کذب ہے تو قطعاً لازم کہ تمہارے زعمِ باطل میں ان علماء کے نزدیک کذبِ الٰہی نہ صرف عقلاً بلکہ شرعاً بھی جائز ہو جسے امتناع بالغیر سے بھی بہرہ نہیں یہ **صریح کفر** ہے۔ و العياذ بالله رب العلمين.

امام علامہ قاضی عیاض قُدِّسَ سِرُّہٗ شفاء شریف میں فرماتے ہیں

مَن دان بالوحدانية و صحة النبوة و بنبوة نبينا صلى الله تعالىٰ عليه و سلم و لكن جوز على الانبياء الكذب فيما اتوا به ادعى فى ذلك المصلحة بزعمه ام لم يدعها فهو كافر باجماع.

[شفاء شریف ٢/٢٨٣ ، ٢٨٤]

جو اللّٰہ تعالیٰ کی وحدانیت اور نبوت کی حقانیت اور ہمارے نبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ و سلم کی نبوت کا اعتقاد رکھتا ہو بایں ہمہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام پر اُن باتوں میں کہ وہ اپنے رب کے پاس سے لائے کذب جائز مانے خواہ بزعمِ خود اس میں کسی مصلحت کا ادعا کرے یا نہ کرے ہرطرح بالاجماع کافر ہے۔

سُبحٰن اللّٰہ حضراتِ انبیاء علیھم افضل الصلوٰۃ و الثناء پر کذب جائز جاننے والا بالاتفاق کافر ہوا جنابِ باری عَزَّوَجَلَّ کا جوازِ کذب ماننے والا کیونکر بالاجماع کافر مرتد نہ ہوگا؟.... '' ــــ مختصراً [سُبحٰنَ السُّبُّوح ، فتاوى رضويه ٢٥٨/٦ ، ٢٦٠]

الخ لکھ کر چھوڑ دیا۔ کون دیکھتا ہے کہ امام رازی نے کیا کہا؟.... علامہ جرجانی نے کیا کہا؟.... اور دونوں کے کہے کو محشی کلنبوی نے کہاں تک سمجھا؟.... یا کہ خود لغزشِ فہم میں گھرے۔ دیوبندیہ کو اپنا مطلب جتنے سے نکلتا نظر آیا اتنا نقل کرلیا۔

ثانیاً:- یہ محشی کی اپنی فکر نہیں ، وہ وہی "تحریر" کی بات دہرا رہے ہیں۔ اس پر رَد وہی ہے جو عبارتِ "تحریر" لا یلزم ارتفاع الامان کے تحت [ص۹٦ تا ۱۰۱ نیز ص۲۹ تا ۳۱میں] گذرا۔ اُسی سے یہاں اتنا لکھتے ہیں کہ

اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ خبرِ اہلِ تواتر اور خبرِ الٰہی بالکل برابر ہوں گی۔ **یقین ختم** کرنے والا احتمال خبرِ الٰہی میں **نہیں** تو خبرِ اہلِ تواتر میں بھی **نہیں**۔ اور **جھوٹ** کا **امکانِ ذاتی** جیسا خبرِ اہلِ تواتر میں ہے ویسا ہی خبرِ الٰہی میں بھی ہوا۔

حالانکہ قرآنِ عظیم نے جوفرمایا

وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰہِ قِیْلًا [النساء ۱۲۲/۴] اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے

اس سے ثابت ہے کہ **جھوٹ** کے **احتمال** سے **پاک** ہونے میں **کوئی خبر** اور کسی کی خبر **خبرِ الٰہی** کے **برابر نہیں ہوسکتی**۔ [تفصیل ملاحظہ ہو گذشتہ ص۲۹ تا ۳۱ میں]

دیوبندیہ پر محشی کلنبوی کی طرف سے رَد

پھر محشی کلنبوی نے وہیں اس کے بعد کذب کا کلامِ لفظی میں بھی محال بالذات ہونا ثابت کیا ہے جو اشاعرہ ماتریدیہ تمام اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ ہے۔

وہ عبارت و اثباتِ استحالۂ کذب یہ ہے

و یمکن اختیار الشق الاول بناء علی ان کذب الکلام اللفظی یستلزم کذب الکلام النفسی عند الشارح و عند المصنف لاتحادهما عندهما ، و عند جمهور الاصحاب القائلین بان الکلام النفسی هو معانی الکلام اللفظی و مدلولاته الوضعیة اذ الصدق و الکذب راجعان الی المعنی لکونهما عبارة عن مطابقة الحکم او لا مطابقته للواقع.

فعلی هذا معنی قوله فلا یشمله القدرة انه اذا کان الکذب فی الکلام النفسی صفة نقص فلا یشمله القدرة فی الکلام

شقِ اول بھی اختیار کر سکتے ہیں کہ مرادِ محقق دوانی یہ ہے کہ جھوٹ صفتِ نقص ہے جس سے کلامِ نفسی میں کذب کا استحالہ بداھۃً ثابت ، اور اس سے کلامِ لفظی میں بھی ، اس بناء پر کہ کلامِ لفظی کا کذب کلامِ نفسی کے کذب کو **مستلزم** ہے۔

شارح محقق دوانی اور مصنف علامہ قاضی عضد الدین کے نزدیک تو اس لیے کہ وہ لفظی و نفسی دونوں کو ایک مانتے ہیں [جیسا کہ شرحِ عقائد ، ایضاحِ مقاصد دوم اواخرِ بحثِ صفتِ کلام میں آ رہا ہے]

اور جمہور متأخرین جو مانتے ہیں کہ کلامِ نفسی وہ کلامِ لفظی کے مدلولات و معانیِ موضوع لہ ہے ان کے نزدیک اس لیے کہ ...... ''صدق و کذب حقیقۃً معنی کی صفت ہے ، لفظ کی نہیں'' ...... [اقتباس فتاوی رضویہ ۶/۲۲۴]

کیونکہ صدق نام ہے اس کا کہ جملے میں جو نسبتِ خبری ہے وہ واقع کے مطابق ہو ، اور کذب نام ہے نامطابق ہونے کا ، [تو لفظی کے کذب سے نفسی کا کذب لازم آئے گا]

تو اس صورت میں قولِ محقق فلایشمله القدرة کا معنی یہ ہوگا کہ کذب جب کلامِ نفسی میں صفتِ

اللفظی لانہ مستلزم للمحال. ملخصاً

[حاشیہ کلنبوی ص۱۹۷]

نقص ہے [تو محال بالذات ہوا] تو کلامِ لفظی میں ممکن و تحتِ قدرت نہیں ہوگا ، اس لیے کہ کلامِ لفظی کا کذب کلامِ نفسی کے کذب کو **مستلزم** ہوگا [اور کذبِ نفسی محال بالذات تو کذبِ لفظی محال بالذات]

——" اگر **کلامِ نفسی** ازلی ابدی واجب للذات مستحیل التجدّد کذب پر **مشتمل نہ** ہو تو **کلامِ لفظی** کا کذب **ممکن نہیں**۔ ورنہ وجودِ دال بلا مدلول [ومعنی] یا کذبِ دال مع صدق المدلول لازم آئے ، اور دونوں بداھۃً محال "— [فتاوی رضویہ ۶/۲۲۵ ، مترجم ۱۵/۳۴۵]

اشکالِ کلنبوی

عبارتِ بالا کے بیچ میں محشی نے کہا

و لا یتم الاستلزام المذکور علی قول من یقول الکلام النفسی واحد بسیط لیس بخبر و لا بانشاء فی الازل و انما یصیر احد ھذہ الاقسام بالتعلق الی الحوادث فیما لایزال.

[حاشیہ کلنبوی ص۱۹۷]

[اہلِ سنت میں سے] جس نے یہ مانا کہ " کلامِ نفسی واحد بسیط ہے ، ازل میں نہ خبر ہے نہ انشاء ، مابعدِ ازل میں حوادث سے تعلق [یعنی تنجیزی تعلق فی الحال تعلق] ہونے سے ان قسموں میں سے ایک قسم ہو جاتا ہے " اس قول پر استلزامِ مذکور [یعنی کذبِ لفظی سے کذبِ نفسی لازم آنا] تام نہیں۔

رفع

ازل میں تنجیزی فوری فی الحال تعلق نہیں ہے ، اور یہی اُس قول کے قائل امام

عبداللہ بن سعید قطّان کی مراد ہے۔ رہا تعلیقی تعلق تو وہ ضرور ہے۔ یہ اس لیے کہ

ان الانصاف ان الکلام صفة لا بد لها من التعلق ، کالعلم صفة لا تعقل بدون تعلق ، فانه ما لم یتعلق بمعلوم لم یکن علما بل استعدادا.

انصاف یہ ہے کہ **کلام** ایسی صفت ہے جس کے لیے **تعلق** ضروری ہے۔ جس طرح علم ایسی صفت ہے جو بغیر تعلق کے معقول و ممکن نہیں ، کیونکہ علم جب تک معلوم سے متعلق نہ ہولے وہ علم نہیں ، بلکہ صلاحیت و استعداد ہے۔

کذلک **الکلام النفسی** ما لم یتعلق بمعنی لم یکن کلاما ، بل قدرة علی التکلم.

یونہی **کلامِ نفسی** جب تک **معنی** سے **متعلّق** نہ ہولے وہ کلام نہیں ، بلکہ قدرت بر تکَلُّم ہے ، یعنی کلام کرنے پر قدرت۔

ونحن نقول انه تعالیٰ متکلم فی الازَل ، بمعنی وجود الکلام فیه بالفعل ، لا بمعنی مجرد القدرة علی التکلم ، کما تزعُم الکرّامية ، کما ذکر فی المسامرة وغیرها.

اور ہم یہ مانتے ہیں کہ اللّٰہ تَعَالیٰ ازل میں مُتَکَلِّم ہے اس معنی کر کہ **ازل** میں اُس کی **صفتِ کلام** بالفعل موجود ہے۔

یہ نہیں کہ ازل میں اُسے محض تکلم پر قدرت ہے ، جیسا کہ حسبِ بیانِ مسامرہ وغیرہ کرّامیہ کا زعمِ باطل ہے۔

و هل یعقل کلام موجود بالفعل قائم بالنفس و لا معنی له ؟......

اور [یہ کہ] ...... کلام معنی سے نرا خالی ہو اور پھر بالفعل موجود اور ذاتِ متکلّم کے ساتھ قائم ہو ...... یہ عقلاً ناممکن ہے۔

فالحق ان

لہذا **حق** یہ ہے کہ [**کلامِ** الٰہی کے **معانی** سے]

لامَحِید من اَزَلِیّة التعلقات، کما ھومذھب الجُمھور. بل الوجه تاویل کلام الامام عبد اللّٰه بن سعید القطان، و ارجاعه الی مذھب جماھیر اھل السنة ، بان مراده نَفُی التنجیز. کما فعله الشارحان الفاضلان.

و ازَلیة التعلقات لا تُنافِی کونَ کلامه سبحانه و تعالیٰ شیئا واحدا ، فلا تکثّرر فیه و لا تعدّد اَصُلا ، [اذ لا یستحیل]ؕ عند العقل تعلق شیٔ وَحُدانیّ باشیاءَ کثیرة.

و [یکون]ۖ تفهّم ذلک بملاحظة العلم

تعلقات لامَحالہ **ازلی** ہیں ، جیسا کہ یہی **جمہور اہلِ سنّت** کا **مذہب** ہے۔

بلکہ صحیح صورت یہ ہے کہ امام عبد اللّٰہ بن سعید قطان [جو اہلسنّت میں سے ہیں اور امام اشعری سے بھی پہلے گذرے ہیں۔ فواتح ۱/۱۱۹] **اُن کے اس کلام میں** [کہ کلامِ الٰہی ازل میں امر نہی یا اخبار و استفہام وغیرہ کچھ نہیں۔ ایضاً] **تاویل ہے جس سے اُن کے کلام کا حاصل وہی ہے جو جمہور اہلسنّت کا مذہب ہے۔ یعنی اُس نفی سے اُن کی مراد مطلقاً نفی نہیں بلکہ نفیِ تنجیزی مراد ہے۔**

[یعنی کلامِ الٰہی ازل میں امرِ تعلیقی وغیرہ ضرور ہے یعنی وہ امر مکلّف سے اس شرط پر معلّق مطالبہ ہے کہ مکلّف مکلّف ہو کر عالمِ وجود میں آجائے۔ البتہ وہ امر تنجیزی نہیں ہے یعنی مکلّف سے ازل ہی میں فوری مطالبہ نہیں ہے کیونکہ ازل میں مکلّف موجود ہی نہیں ہے]

جیسا کہ **شارحانِ فاضلان** [علامہ بحرالعلوم اور اُن کے والد ماجد علامہ نظام الدین قُدِّسَ سِرُّھُمَا] نے یہی کیا کہ اسی معنی پر اُن کے کلام کو محمول کیا۔ [ملاحظہ ہو

ؕ مخطوطہ میں یہاں بیاض ہے۔ ۖ یہاں مخطوطہ میں ''سیون'' لکھا ہے۔

الالٰھی ، فانه ایضاً صفة بسیطة وَحْدانِیّة لاتکثر فیه اصلا ، و مع ذلک هو محیط فی الازل بجمیع المعلومات مُتَجَلٍّ بتعلقات لا نِهایة لها.

فکذلک کلامه تعالیٰ صفة **بسیطة** وَحْدانیّة لا تعدد فیها اصلا ، و هو مَعَ ذلک محیط فی الاَزَل بمعانیَ لا نهایة لها ، جُمْلَةٌ منها طَلَبُ فعل و بحَسَبها یسمی امْرا ، و جملة اخریٰ طلب کفّ و بحسَبها یسمی نَهْیا ، و هکذا.

[رحمة الملکوت مخطوطہ منقولہ ۱/۲۵ ، ۲۶]

فواتح ۱/۱۲۰]

اور **تعلقات** کا **ازلی** ہونا اس کے کچھ منافی نہیں کہ **کلامِ الٰہی** سُبْحٰنَهٗ وَ تَعَالیٰ **شیٔ واحد** ہے جس میں کثرت اور تعدّد بالکل نہیں۔

کیونکہ عندالعقل یہ کچھ **محال نہیں** کہ **شیٔ واحد** کا **اشیائے کثیرہ** سے **تعلق** ہو۔

اسے سمجھنا ہے تو **علمِ الٰہی** تَعَالیٰ شَانُهٗ کو دیکھو وہ بھی صفتِ **واحد بسیط** ہے جس میں تکثر کچھ بھی نہیں ، اور پھر وہ ازل میں تمام معلومات کو محیط اور **غیر متناہی تعلقات** میں مُتَجَلّی ہے۔

یونہی **کلامِ الٰہی** تَعَالیٰ شَانُهٗ صفتِ **واحد بسیط** ہے ، اس میں تعدّد بالکل نہیں ، اور پھر وہ **ازل میں** ایسے **غیر متناہی معانی** کو **محیط** ہے جن میں ایک مجموعہ طلبِ فعل ہے اسی مجموعے کے اعتبار سے کلامِ الٰہی کا نام امر ہے ، اور دوسرا مجموعہ مطالبۂ کف ہے جس کے اعتبار سے کلامِ الٰہی کا نام نھی ہے ، یونہی اور معانی واعتبارات واسماء ہیں۔

''المہند'' کی پوری اندھیری

حضرت صدرالافاضل مولٰینا نعیم الدین مرادآبادی علیہ الرحمۃ و الرضوان کے فتاوی میں ہے سائل کے جواب میں فرمایا

___ '' ''التلبیسات'' لدفع التصدیقات [معروف بہ مہند۔ استفتاء ص۱۲۲] میں اپنا مذہب کچھ کا کچھ بتایا ہے عقیدے برخلاف اپنی تصانیف کے ظاہر کیے ہیں ''___

[فتاوی صدر الافاضل ص۱۲۲]

__ '' ''التلبیسات'' ص۱۲ میں ابنِ عبدالوہاب **نجدی** کو خارجی بتایا ، مگر فتاوی رشیدیہ میں اچھا بتایا ہے۔ جلدِ اول ص۹۶ ۔ ص۸ میں ہے

محمد بن عبدالوہاب کے مقتدیوں کو وہابی کہتے ہیں۔ ان کے عقائد عمدہ تھے۔ وہ اچھا آدمی تھا۔

عقیدہ تو یہ ہے مگر ''التلبیسات'' میں سنی بننے کے لیے ظاہر کیا کہ ہم اُس کو خارجی جانتے ہیں ''___ مختصراً [فتاوی صدر الافاضل ص۱۲۴ ، ۱۲۵]

___ '' ''التلبیسات'' میں اشرفعلی کی عبارت پیش کی تو اس میں قطع و برید کرلی کہ حفظ الایمان میں تو ''علمِ غیب کا **حکم** کیا جانا'' لکھا ہے اور ''التلبیسات'' میں ''علمِ غیب کا **اطلاق**'' لکھا ہے۔ کہاں حکم کرنا کہاں محض اطلاق؟..... اپنی عبارت میں تحریف کرڈالی۔ اگر ان کے نزدیک حفظ الایمان والی عبارت صریح کفر نہ تھی تو ''التلبیسات'' میں اس کو کیوں بدلا؟..... کیوں دوسرے لفظوں سے بیان کیا؟..... اصل لفظ کو کیوں بچایا؟..... قول کچھ تھا علمائے عرب کو کچھ دکھایا ''___ مختصراً [ایضاً ص۱۲۹]

—" مولانا سعید بابصیل کی تحریر میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ براہینِ قاطعہ و حفظ الایمان اور تحذیرالناس و فتوائے گنگوہی پر جو حکم حسام الحرمین میں دیا وہ غلط ہے ، نہ یہ تحریر ہے کہ ان کتابوں کی کوئی عبارت کفری نہیں۔

علاوہ ازیں جو تحریر اُنہوں نے لکھی تھی اُس کا **خلاصہ** کیوں کیا گیا؟....

"تلبیسات" میں خود اقرار ہے ص ۵۰ کے اول میں لکھا ہے

یہ مکہ مکرمہ زاد اللّٰہ شرفا و تعظیما کی تصدیقات کا خلاصہ ہے

اہلِ فہم سمجھ سکتے ہیں کہ وہ تحریر ان کے موافق نہ تھی ، جو باتیں خلاف اور صریح خلاف تھیں وہ نکال دیں یہ حال ان کی دیانت کا ہے "— مختصراً

[فتاویٰ صدر الافاضل ص ۱۳۱ ، ۱۳۲]

یہ بروجہِ کافی روشن تفصیل "فتاوی صدرالافاضل" ص ۱۲۲ تا ۱۳۵ میں ملاحظہ ہو۔ اور اس سے زائد ہر ہر جواب "المہند" پر الگ الگ رَد "رَادّ المهند علی النهیق الانبهتی المفنّد" ۱۳۴۵ھ تصنیف شیر بیشۂ اہلِ سنت علیہ الرحمۃ و الرضوان میں ملاحظہ ہو۔

امکانِ کذبِ دیوبندیہ پر مفتیِ شافعیہ کا رَد

"المہند" میں علامہ سید احمد برزنجی مفتیِ شافعیہ مدینۂ منورہ علیہ الرحمۃ و الرضوان جن کی حسام الحرمین میں تصدیق (۳۱) ہے اُن کے ایک رسالہ کے اول و آخر و وسط سے کچھ **خلاصہ** لکھا اور اُس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اُس میں ہے

اهمه ما یتعلق **بوجوب** سب سے زیادہ اہم وہ مسئلہ ہے جو حق

الصدق فی کلام اللّٰه تعالیٰ کے کلامِ **نفسی** و **لفظی** میں **صدق**

النفسی و **اللفظی**. کے **ضروری** ہونے سے متعلق ہے۔

[المھند ص ۵۷]

اقول :- دیوبندیہ بالفرض کلامِ لفظی ہی میں کذب کا **امکان** مانتے ہیں اور ــ" امکان نہیں مگر جانبِ مخالف سے **سلبِ ضرورت**"ــ

[فتاوی رضویہ ۶/۲۳۲]

کذب کا جانبِ مخالف ہے : صدق۔ اور سلبِ ضرورت : یعنی ضروری نہیں۔ تو دیوبندیہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کے کلامِ لفظی کے **صادق** ہونے کو **واجب** و **ضروری نہیں** مانتے۔

جبکہ علامہ **برزنجی کلامِ لفظی** میں بھی **صدق** کو **واجب** و **ضروری مانتے** ہیں۔ تو اُن کے نزدیک کلامِ لفظی میں بھی **کذب** کا **امکان نہیں** ، بلکہ کذب **محال بالذات** ہے ، اور کذب کا امکان باطل ہے۔

لغزش اور اُس سے دیوبندیہ کا استناد

اور آگے جو اسی میں ہے

لکن اقول مع هذا نصيحة له و لسائر علماء الهند انه ينبغي لهم عدم الخوض في هذه المسائل الغامضة، لانهم اذا قالوا ان مقدورية مخالفة الوعيد و الخبر

لیکن اس کے باوجود میں صاحبِ المھند اور سارے علمائے ہند کو نصیحت کرتا ہوں کہ ان باریک مسائل میں نہ پڑیں۔

اس لیے کہ جب وہ کہیں گے کہ اللّٰہ تعالیٰ نے جو سزا بیان فرمائی اور جس بات کی خبر دی [مثلاً

الالٰهی لله تعالیٰ مستلزمة لامکان الکذب فی الکلام اللفظی المنسوب الیه تعالیٰ بالذات الخ [المہند ص ۵۸]	کفار ہمیشہ جہنم میں رہیں گے] اُس کے خلاف کرنے [مثلاً کفار کو معاف کرنے] کے **تحتِ قدرت** ہونے سے اللّٰہ تعالیٰ کے کلامِ لفظی میں کذب کا امکانِ ذاتی **لازم** آتا ہے الخ

اقول :- یہ **اگر** علامہ برزنجی نے کہا ہے تو اُن کے نزدیک تو یہ **لازم باطل** ہے ، کیونکہ وہ صدق واجب مانتے ہیں۔

اب اگر اُنہوں نے یہ سمجھا کہ **متأخرین اشاعرہ** کی عبارات سے ..... جو کہ **بحث** یا **ذہول** پر مبنی ہیں ..... دیوبندیہ کو امکانِ کذب نکالنے کی گنجائش ہے تو یہ اُن کی **خطاء** ہے۔

خلافِ مَا اَوْعَدَ و اَخْبَرَ [مثلاً عفوِ کافر] اسی لیے تو محال بالغیر ہوا کہ کلامِ لفظی میں کذب کو مستلزم تھا ، اور کذب محال بالذات۔ اگر وہ کذب ہی معاذ اللّٰہ ممکن ہوجائے تو خلافِ مَا اَوْعَدَ و اَخْبَرَ میں استحالۂ غیری کہاں سے آئے گا؟....

عفوِ کافر ممتنع بالغیر ہے

___ " اور ممتنع بالغیر وہی [ہوتا ہے] جس کا وقوع ماننا کسی ممتنع بالذات کی طرف منجر ہو۔ ورنہ لزومِ ممکن سے استحالۂ ممکن محض ناممکن۔ اب وہ غیر کیا ہے؟.... یہی لزومِ کذبِ باری عَزَّوَجَلَّ ، تو ثابت ہوا کہ کذب محالِ ذاتی ہے " ___ مختصراً

[فتاوی رضویه ۲۶۹/۶ ، مترجم ۴۳۹/۱۵]

نیز امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

___ " ہر ممتنع بالغیر محال بالذات کو مستلزم ، اور باوجود اس کے خود ممکن بالذات ہوتا

ہے ، اس [**ممتنع بالغیر**] کا **امکانِ ذاتی** اُس **محال بالذات** کے **امکانِ ذاتی** کو

مستلزم ہونا **محال بالذات**۔

اور لِم یہ کہ ان میں **استلزام** ہی **عارضی** تھا ، نہ ذاتی ، ورنہ [وہ ممکن بالذات

ممتنع بالغیر نہیں ، بلکہ] محال بالذات ہوتا۔ "۔۔ [فتاوی رضویہ ۲۶۹/۶ ، مترجم ۴۳۹/۱۵]

[تفصیل گذشتہ ص ۴۵ تا ۵۶ میں گذری]

بہرحال علامہ برزنجی نے **اگر متاخرین اشاعرہ** کے کلامِ **بحث** یا **ذہول** سے کذب کا امکانِ ذاتی لازم آنا سمجھا تو اُن کی **لغزشِ فہم** ہے۔

اور دیوبندیہ اسی تاک میں تھے کہ ان کی نظر پھسلے تو اسے اپنے اور اپنے پیشوایانِ دہلوی وگنگوہی کے عقیدۂ امکانِ کذب کے لیے سند بنائیں۔

باقی لغزش و بحث وذہول کی بدلیوں کو چاک کرتا **اہلِ سنت و جماعت** کا **متون** و فہرست و **تصریحاتِ عقائد** میں یہ **چمکتا آفتاب** کہ

.... کذب **جھوٹ** وغیرہ **ہر عیب اللّٰہ** عَزَّوَجَلَّ پر **محال بالذات** ....

اس سے اکتسابِ نور دیوبندیہ کو منظور نہیں ہوا۔

اَلَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ	وہ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ اشتباہ والی کے پیچھے پڑتے ہیں
[۳/ ۷ الِ عمران]	گمراہی چاہنے کو۔

اللّٰہ ایمان والوں کا والی اپنے محبوبِ کریم صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَ اٰلِهٖ وَ سَلَّمَ کے صدقے ہمیں اور ہر مسلمان کو باطل اور اہلِ باطل کی تاریکیوں سے اپنی امان میں رکھے اور مذہبِ

اہلِ سنت و جماعت پر دنیا سے اٹھائے اٰمین یَا رَبَّ العٰلَمِیْنَ.

لَکَ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَ اٰخِراً. صَلِّ و سَلِّم و بَارِکْ عَلٰی حَبِیْبِکَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّهِمْ وَ علیٰ اٰله و اصحابِهٖ و حِزْبِهٖ وَابْنِهِ الْكَرِيْمِ اجمعين و بِهِمْ و لَهُمْ و فِيْهِمْ عَلَيْنَا و علیٰ سَائر اهلِ السُّنَّةِ الی یوم الدین و اٰخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْن.

فقط

فقیر محمد کوثر حسن قادری رضوی غفرلہ

نوری دارالافتاء

دارالعلوم نوری نوری نگر گدرہوا بلرامپور یوپی۔

۲۵/ جمادی الاولیٰ ۱۴۴۷ھ دوشنبہ مبارکہ ۱۷/ ۱۱/ ۲۰۲۵ء

دیگر مطبوعات نوری دارالافتاء

- حسام الحرمین مع تابش شمشیر حرمین
- تحقیق جمیل در لزوم کفر اسمٰعیل
- اعلام بہ لزوم والتزام
- تعاقب فلاسفہ (ترجمہ وتحشیہ تہافت الفلاسفہ)
- ضیائے حقانیت برائے دفع غبارِ وہابیت
- راہِ اعتدال در بارۂ تصویرِ حال
- نور ارشاد برائے دفع ظلمت اختلاط
- درس اسلاف برائے دفع اعتساف
- نوری مقال در امر ہلال
- عقیدۂ اہلِ سنت درشان حضراتِ علی ومعاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما
- اعتقادِ اہلسنت دربارۂ افضل اولیائے اُمت
- اقتصاد: در بارہ نیاز خلص عباد بہ بارگاہ بے نیاز
- ذیل لمعات مع لمعات بر سوالات
- کشف وحید از حقیقت تقلید مع حجت الٰہیہ بر ظلمات واہیہ
- برق اہلسنت بر مطالعہ دیو بندیت
- مسلک اسلاف اہل سنت دربارہ عصمت اجتہاد انبیاء عظمت اہل بیت وصحابہ علیہم الصلاۃ والسلام والثناء
- آفتاب اہلسنت بر ظلمات وہابیت
- ایضاح مقاصد در شرح عقائد
- کشفِ صافی در بارۂ استنادِ رضا ورازی
- کشفِ متین از شبہاتِ بعض علمائے ماضین
- تابشِ حزبِ الٰہی بر کفریت حمایت دیوبندیہ پھلواری
- تحقیق نوری در لزوم وتبیُّن کلمات دہلوی

کتاب ملنے کے پتے

- اشہر اکیڈمی، مصطفیٰ شریف خان صاحب، ناگپور مہاراشٹر 9370541312
- مدرسہ جامعہ مغیثیہ رضویہ، احمد نگر، آگر روڈ، اجین، ایم۔پی 450046 9644015222
- مدنی کتاب گھر ہندوستانی مسجد کے پاس منڈی بازار برہان پور (ایم۔پی) 7415664638
- جامعہ عائشہ فیضان غریب نواز (مولانا شہزاد رضوی) آزاد نگر اندور (ایم۔پی) 9907578672
- مولانا حسن نوری گونڈوی، امام نورانی مسجد، بیگم باغ کالونی، اجین، ایم۔پی 8485880123

PUBLISHED BY :

NOORI DARUL IFTA

DARUL ULOOM NOORI (NOORI NAGAR)

319, Gadrahwa, Balrampur, U.P. (INDIA) Pin-271201